٩٧٤٩٧

٢٩٧/٣١٢
ق ٩٣٤ م

فهرست شد
خسروجردی

پانچ شد

باسمه تعالی
فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ٢٢٥١٣	
رده‌بندی دیویی: ٢٩٧/٣١٢ م٩٣٤ ق/ ق ج ١٣١٥ ج.١ مرجع ☐	
سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ١١٥١ - ١٢٣١ ق.	
عنوان قراردادی: قوانین الاصول. حاشیه	
عنوان: قوانین الاصول	
شرح پدیدآور: -	
کاتب: -	تاریخ کتابت: -
محل نشر: تبریز	ناشر: دارالطباعه احمدآقا تاریخ نشر: ١٣١٥ق
صفحه شمار: ج.١ (٢٤٠ص.)	مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐
زبان: عربی	ابعاد: ٣٤,٥ × ٢١,٥ نوع خط: نسخ، شکسته نستعلیق
روش تهیه: وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐	
واقف: مرحوم عبدالحسین غروی	تاریخ ثبت: خرداد ١٣٧٦
یادداشتها: عنوان دیگر: قوانین المحکمه. در حاشیه کتاب شرحهای متعددی از سید علی قزوینی ... [و دیگران] چاپ شده است	
موضوع(ها): ١. اصول فقه شیعه - قرن ١٣ق.	
شناسه(های) افزوده: الف. قزوینی، علی بن اسماعیل، ١٢٣٧-١٢٩٨ق.، محشی. ب. غروی، عبدالحسین، واقف. ج. عنوان: قوانین الاصول. حاشیه. د. عنوان: قوانین المحکمه.	
فهرستگار: ملبدیان	تاریخ فهرستگاری: اسفند ٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الملك العلام والصلوة والسلام على خير الانام وعلى اوصيائه الكرام ما تعاقبت الليالي والايام اما بعد فاعلم انه لا علم بعد علم الكلام
اشرف
من علم فروع الاحكام
الذي تعرف به معالم الحلال
والحرام ولما كان علم الفروع بكلّ
الاصول المقررة في مصنفات العلماء الاخيار
كشجرة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار
لزم عند ارباب العقول اتقان علم
الاصول ليتوصل من ابواب
اجراء الامور
باسبابها
وان يأتي البيوت
من ابوابها وكان من جملة
الكتب المؤلفة في هذا العلم المتين
كتاب القوانين للحبر المحقق والنحرير المدقق فخر العلماء
الاعاظم الميرزا ابي القاسم القمي اقامه الله مع الابرار وحشره مع الائمة
الاطهار عليهم سلام الله الملك الغفار وقد صنف بعد تيسير اتقانه والتفرغ في
فروعه واغصانه جلة العلماء الاخيار وكان فضلاء الامصار في هذه الاعصار وايم الله انه
لحقيق بذلك بل فوق ذلك حيث انه من جهة استحكام مطالبه وما ابرم من مبانيه الغاية لقوة التعمق في سبيل
الافكار وشحذ الاذهان في مقام تسريح الانظار بحيث لا يليق غيره بالتدريس عند الفحول وهو الغاية القصوى في فن
علم الاصول ولكثرة كتاب استبينات وشيدت وكان من لعنة ظهر حال الافهام ويقصر عن سلوك ما كان الا الاعلام في
كتب له جمع من العلماء الاذكياء الفحول الحاوين للفروع والاصول شروحا وتعليقات وافية كافية توضح معضلاته وتكشف مبهماته
ومعضلاته فمنهم الشارح الاول من تلامذة المات الاخير الاجل العالم الاورع الزكي والفاضل الافضل التقي الشيخ حسين
القمي وهذا الشرح بطريق الاجمال معلق على المجلد الاول من الكتاب وهو المسمى بالتوضيح وغير تمام الحواشي المعلقة من الماتن على
المسماة بحاشية منزرة ومنهم السيد السند الكهف المعتمد العالم العامل الزاهد الفاضل الكامل القائد علامة العلماء وزين
المجتهدين والفقهاء الحاج السيد علي القزويني اعلى الله مقامه وهذا الشرح الممدوح المرغوب عند الطلاب معلق على مجموع الكتاب
ومنهم المولى المعظم والكهف الافخم السيد السند الركن المعتمد علامة الزمان ونادرة الدوران فخر المحققين وقدوة المتقدمين
والمتاخرين من المجتهدين الذي لم تسمح بمثله الايام وعقمت عن انتاج شكله الاعوام الجناب الحاج الميرزا تقي الحسني الحسيني
الطباطبائي التبريزي الاصل والغروي المسكن والمدفن طيب الله لاله التراب وحشره مع اجداده الاطياب صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين وهذا الشرح الانيق معلق على بعض مباحث الكتاب من اول مبحث المنطوق والمفهوم ومنهم العالم
العامل والفاضل الكامل جامع الفواضل والفضائل حاوي المعقول والمنقول الجناب الحاج الميرزا موسى بن الميرزا
جعفر بن الميرزا احمد المجتهد التبريزي ادام الله ايام افاداته وهذا الشرح معلق على الكتاب من اوله الى باب
الاوامر بطريق التفصيل والى اخره بطريق الاجمال ومنهم السيد الاجل ذو الشرف والفضل السيد محمد
الاصفهاني الشهشهاني وشرحه معلق على المجلد الاول بطريق الاجمال ومنهم العالم الكامل
والفاضل العامل الاخوند الملا تقي الهروي وشرحه معلق على الادلة العقلية
من المجلد الثاني ومنهم السيد المعتمد العلام الفهامة
الفاضل القمقام السيد اسماعيل التبريزي
وشرحه معلق على المجلدين
لكن المكتوب
منه الحواشي
على
بعض شروحه
المجلد الثاني وهو المسمى
بالموازين وقد شمر ذيله لتحرير هذه
الحواشي والشروح مع بعض الحواشي الاخر العبد
الاحقر المذنب الاقل احمد التفرشي غفر ذنوبه
وستر عيوبه وتصدى لامر طبع
هذه النسخة التي لم يكتب مثلها
الى الآن قدوة
التجار
والاعاظم وزبدة الاخيار والاماثل اشرف الحاج والمعتمرين الحاج احمد آقا اطال الله عمره وانطبعت في مطبعة المحصي في دار السلطنة تبريز سنة ١٣١٥

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

۲۴

اهدائی مرحوم حضرت آیة الله آقای شیخ عبد الحسین ...
بکتابخانه آستان قدس رضوی

هذه شرح متقنة للسيد علي القزويني على القوانين المحكمة

المراد من الاحكام لابد وان تكون من باب النسب الماخوذة في مسائل ...

ان الاشارات والقانون قد جمعا باسم الرئيس بتصنيف لقانون

هذا كتاب قوانين الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وعرفنا هما ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد مشكلات مخلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاقتطفت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الاقحام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما ساعد في الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع ليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاسباق الا كراكب القصبا وكراجل النعت سابقا بالسباق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجد بما بعد

فليشمل جميع المذكورات الاحكام كلها بعضه قولهم من حيث الاقتضاء او التخيير لا يقال بناء على هذا التفسير الخطاب لا يتصف بالاحكام الخمسة

اذ الوجوب والاستحباب مثلا من صفات فعل المكلف لا من صفات الخطابات الطلبية فكيف قسم الخطابة الخمسة لانا نقول كان ذلك

الاعتراض نشاء من عدم الفرق بين الايجاب والوجوب والحرمة والحرام والاستحباب والمستحب والكراهة والمكروه والاباحة والمباح وذلك

ان كلا من اول المذكورات من صفات الخطابات الطلبية فتقسيمها اليها بهذا الاعتبار لا يناف كون الآخر من المذكورات من صفات

فعل المكلف فاذا وجدتم في عبارات القوم اطلاق احد الاعتبارين مقام الآخر فهو من باب التسامح في اللفظ فلا تغفل توضيح القوانين

قوله فلا يكون دليلا في الاصطلاح اه الدليل في اصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي فاذا كان الخطاب

هو المبين للكلام النفسي والمظهر له او لا من دون سبق اطلاع عليه لا اجمالا ولا تفصيلا فان المطلوب الجزئي الذي يعين النظر في الخطاب

لتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب من الدليل فلا باس ان نوضح تعريف الدليل في المقام فنقول

ان مصطلح الاصوليين فيه مخالف لاصطلاح المنطقيين فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا والاصوليون يطلقون عليه وعلى

المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الجزئي سواء كانت قضية واحدة او غيرها فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات

الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تريهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة وكذلها وقيد

الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه وقيد الجزئي لاخراج الحد واما عند المنطقيين فهو قول

فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها

فقد يزول الظن ويبقى سببه كما تشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه ويكون القاضي في

حكمه بملاحظة كون مركبه واقفا على الباب ثم يظهر خلافه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر فيشمل الصناعات

الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق

الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وفيه ايضا جميع الشبهات

وما اورده المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت يستلزم قولا آخر مبنية على عدم اشتراط حقية المقدمات في تحقق القياس

من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الجزئي الا بعد مبين

فان الدليل من حيث انه يتوصل الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لابد فيه من لزوم المحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه

الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة

على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في مجمع

النظر ثم انهم اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فعند البعض ان العلم بالنتيجة من باب الآثار المترتبة على فعل العبد فيكون من قبيل الافعال

التولدية كحركة المفتاح عند حركة اليد غاية الامر ان ذلك اثر لا تاثير فاطلاق الفعل عليه مجاز وهو في مذهب المعتزلة وفي مذهب الحكماء

انه يحصل من افاضة المبادي العالية على اصولهم ويقولون ان فيضان الممكنات موقوف على الاستعدادات وبعد حصول

الاستعدادات يجب الافاضة فيكون النظر والعلم بالمقدمتين من المقدمات لحصول العلم بالنتيجة وذهب الاشاعرة الى ان

ذلك من باب جري العادة فلا يمتنع عقلا ان تخلف العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين ولا استلزام بينهما نعم جرى عادة الله تعالى

بايجاد العلم بها بعد العلم بهما لانه لا مؤثر عندهم في الوجود سوى الله تعالى فلم يفرقوا بين البرهان والامارة في جواز التخلف عقلا

لكنهم يقولون بالامتناع العادي في الاول دون الاخير ومما يؤيد قول الاشاعرة ما ورد ان العلم ليس بكثرة التعلم بل هو نور يقذفه

الله في قلب من يشاء انتهى قوله فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية اه لا يقال ان كون بعض القيود مشتركا

مع آخر في اخراج شيء لا يستلزم اغنائه عن ذكره اذا كان ذلك الآخر من الذاتيات فذكر الشرعية الفرعية ان كان مخرجا للشك

زيد وكتابته وخياطته فهو غير مضر بكون الاحكام ايضا مخرجا لها مع علاوة وهو الاشارة الى بعض ذاتيات الماهية وهو كونها حكما

ومخرجا لغير الاحكام من الماهيات وتوابعها وان كانت من الامور الشرعية الفرعية لانا نقول ان من يكتب لفظ الاحكام احترازا عن

مثل زيد وصفاته فانما يقول بدخول الماهيات الشرعية كالصلوة وتوابعها في الفقه اولا فعلى الاول فذكر الاحكام مما لا بد فلا بد له

من تبديله بالامور ونحوه وعلى الثاني فالمشهور ان اخراج الماهيات الشرعية اهم واولى اذ هو الذي يشتبه على الغافل فيتوهم دخوله

في الفقه لا مثل زيد وكتابته فعدم حبر صاحب المعالم ونظرائه قيد الاحكام لاخراجها قرينة على كونها داخلة في الفقه عندهم وح فيرد

البحث عليهم بعدم الاحتياج الى قيد الاحكام كما ذكرنا لاخراج زيد وكتابته عن التعريف ح فمحتمل عليهم حقيقة يؤل الى البحث على

استيفاء

المقدمة في تعريف اصول الفقه

استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح

ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم

هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم ولكن له رسم

من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة

لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق و

العربية وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات

وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو

في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة القوم

وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا

وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم

بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما

من شانه ان يوخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة

التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق

بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد و

ههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون

الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة

عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله

ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي

يخالجني في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات

المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه

بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان

الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية موضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية

العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات

موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين

في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريفه

العلم

العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم راسا والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احترازا عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما يعينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه في حال التقية يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكن هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي

قوله وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ... انه مع القرينة على المجازية في المقام ... ولا شك ان شيوع اطلاق العلم على الظن او الاعتقاد الراجح في المباحث الفقهية ...

يخفى على احد ... حقيقة على ... الاصطلاح ... مع ان الاطلاق على الملكة ... من الجواب عن السؤال الثاني ايضا

... فلا يتم ... على ان ظن المتجزي لا حجة فيه وانه لا يجوز العمل على الظن ... اجتهاده فكيف يقال لصاحبه انه عالم بالاحكام الشرعية

فظهر بذلك خروج المتجزي
عن التعريف وما ذكره اتفق لك بحاله
... اخترناه ... العلم بالاحكام ... عليه بعض الكلام ... بيانه
الاطلاق ... المفتي ... عند ...
... النظر من اشخاص ... والقاضي مع النظر الى اشخاص ... الاحكام
في دفع التداعي ... بالنظر الى ... والولاية بالايتام ... ونحو ذلك انتهى

كلامه ادام الله افادته اقول يمكن ان يقال ان هذه كلها بعد ان ... على تقدير المراد بالعلم الظن او الاعتقاد الراجح

ايضا فالاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن من حيث هو استفراغ الوسع والشخص المتصف بذلك النعت يسمى مجتهدا ... ذلك

الظن نفس ذلك الظن بالحكم فقه ومن حصل له ذلك الظن فقيه وكذا الحال في اطلاق المفتي والقاضي وغيرها فالكلام ...

الاجتهاد متقدم على معرفة الفقه ... ايضا ... من الكلام في الاجتهاد وان اي فرد من افراد ظن المجتهد يجوز العمل به حتى يصح اطلاق

الفقه عليه فبعد البناء على ان ظن المتجزي لا حجة فيه ولا عمل عليه كما هو المفروض لا يقال حصل له الظن او الاعتقاد الراجح بالاحكام

الشرعية الفرعية حتى يطلق عليه الفقيه ... الظن في حد الاجتهاد وادراج العلم في تعريف الفقه وتقديم معرفة الاجتهاد

على معرفة الفقه ... على رجحان كون المراد بالعلم في الحد ادراكا يقينيا ... الظن في حد الاجتهاد ... قرينة على كون المراد

بالعلم الظن مع انهم قد يستعملون الظن عند حد الاجتهاد ويقولون هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي عند ... لمن عرف

... او الامر ... بالارادة له او العرض ... ان اكثر موضوعات المسائل

انواع موضوع العلم او اعراضها الذاتية ... البحث عن عوارضه الذاتية فقط فانه يجب على هذا ان يكون جميع موضوعات

المسائل اما نفس موضوع العلم او جزئه او عرضا من عوارضه او عوارض جزئه ... وعرضا من عوارض نوعه مع ان

المعروف خلافه والجواب ان هذا اسامحة منهم ... بعض القدماء كالشيخ الرئيس على ما نقل عنه وغيره

من المتأخرين حيث قالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عن العوارض الذاتية لنوعه او لعوارضه الذاتية ...

الاستاد ايضا ... ومسائل العلم هي المطالب المثبتة فيه وقد يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع العلم وقد يكون

جزئه او جزئياته او عرضا من اعراضه او اعراض جزئه او جزئياته فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ونسخ الخبر وعدمه و

جواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك بحث عن عوارض ذات الموضوع وما قد يذكر لمثال ذلك بقولهم الكتاب

حجة او السنة حجة ... عن كونه دليلا ... بعد فرض كونها ادلة

فهو خارج عن الفن ... ليس من الاصول ... من توابع علم الكلام

والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ... بحث

عن عوارض العوارض الذاتية والبحث عن ان الحكم

مقدم على المتشابه ... بحث عن عوارض

جزئيات الموضوع وكذا العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ... ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة والاجماع ...

قوله واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة ... ان كون الاستصحاب دليلا انما هو باعتبار ... من حيث هو من قبيل المدلول الذي هو عبارة عن قاعدة كلية مستفادة من النص ...

فطيته الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب في منها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد

الراجح فيشمل الظن وهو مجاز يبعد استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها

ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى

ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل

بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها

يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها

مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة

لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية

باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على

الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز
اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات

عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين

الاخيرين فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهته وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة

كان استعارة بمشابهته رجحان الحصول او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك

ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير

ايضا وهو ارداء الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض

ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ كما

هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الغرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو

الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من

افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح

فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج

عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا

حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة

والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما

القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى

كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في

جميع افراده فنواط والا فشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية واما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفاتهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ اولا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بحد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر لمناسبة الاول واستعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف

ثمرة ... وهذا هو الموافق للتحقيق لكن فهم الشرح في ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيان ذلك بطريق الاختصار ان المقسم في التقسيم الآتي على ما سنذكره هو النسبة الحاصلة بين اللفظ والمعنى باعتبار الوضع ولا
كان ترقيا حتى كان في المجازات واتحاد اللفظ او المعنى او كليهما او تعددها وجوه وحيثيات لهذه النسبة واختلاف الانواع الآتية انما يأتي بحسب اختلاف وجوهها وحيثياتها فالعبرة في الاتحاد والتكثر
عند التحقيق باتحاد النسبة وتكثرها وحصولها فيما بين الالفاظ والمعاني ليس لذواتها بل لشيء لغوي راجع الى الواضع ولا يكون الا الوضع شخصيا او نوعيا او مجازيا وهو فيما بين اللفظ والمعنى اما متكثر وبسط ذكر

ايضا ظهور كون مثل قائم وقاعد وضارب عندهم من باب التعدد ... على السماع ولا يتجاوز عنه بخلاف الموضوع باعتبار الهيئة فانه وضعه نوعي فلا يقتصر فيه على السماع بل يقاس عليه شيء اذا ثبت

فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال وليكون لهم عدد ا
هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي
للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان
الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك
فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره
لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة
مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في
غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية
والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في ألسنتهم المعبر عنه
بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر به المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع
النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي
صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا
قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق
الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف
موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر
ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون
من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كان شهرة في الاستعمال في
المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لذلك المعنى وينتقل اليه سنا لا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع
فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد
اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن
في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور
فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء
القرينة ويدعي خصمه المتفطن التبادر في معنى اخر وهكذا ولذلك وجب استقراء غالب موارد الاستعمال
ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس الوهم

واخفاء القرينة على المدعى لذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع ما يسنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك ترى يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي اخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلب ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل فيه ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يحصل الحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب ينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت

يتساوى مع سائر المجازات وان كان مع ذلك محتاجا في الانفهام من اللفظ الى القرينة ويسمى هذه المرتبة بالمجاز الراجح لرجحانه بالنسبة الى سائر المجازات وقربه من اللفظ بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي كما يرشد اليه قولهم اذا تعذرت الحقيقة فيحمل اللفظ على اقرب المجازات ثم ترجيح التخصيص عند دوران الامر بينه وبين سائر المجازات وثالثها مرتبة الاستغناء لكثرة الاستعمال عن نصب

قوله فان قلت فاى فائدة فى هذا الفرق اه يعنى وان كان فى ذلك خلاف ما فى نفس الامر اى فائدة فى الفرق الذى ذكرتم بين المجاز المشتهر الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر
منه المعنى مع ملاحظة الشهرة مع انه فى كل من الصورتين لابد للجاهل التتبع التام بعد تتبعه فى محاورات القوم وموارد استعمالاتهم من حمل اللفظ على المعنى الذى يتبادر عندهم كما استند فيه سواء كان

فاى فائدة فى هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة فى الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة فى الاول مهجورة وفى الثانى غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة فى الافهام الى القرينة فهو ايضا فى معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازى فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى مع على انتفاء قرينة المجاز حقيقة اوحكما ولا شبهة فى ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمى مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التى هى قرينة فى هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقى كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيروانى واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيه وبذلك منا بالاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المدارك مع انه جعل الامر فى اخبار الائمة عليهم السلام مجازا راجحا فى الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم فان الذى يتجه ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر فى كلامهم ايضا مستعمل فى الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الاحوال فى حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الواضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر فى احد معانيه مثل العين فى الباصرة او هى مع الينبوع او مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقه فيها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعانى ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم ضعف كون تبادر الغير علامة للمجاز **الثالث** صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدم صحته والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها فى اصطلاح لا يدل الا على كونه

١٧

1547032

المقدمة

قوله وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور ان قيل ان الدور يتوقف ... الشئ على نفسه فهو نتيجة تحصل من قياس المساواة الذي ...

18

اللفظ مجازا او حقيقة في تلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والا فى الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالمعنى الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق من المجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد

19

قوله لا يمكن دفعه الخ قوله لعدم جريان هذا الجواب فيه آه لعدم تسير فيه

الاصول والجواب التحقيق عن الدور نظير ما تقدم في التبادر بملاحظة ما بيناه من الضابط الكلي لعلامات الحقيقة وهو ان كلا من الآثار المترتبة على الوضع عند العالمين به فهو علامة الحقيقة للجاهل وحينئذ فالجاهل بالوضع اذا طلب معرفة الحقيقة من المجاز بهذه العلامة

يرجع الى
اهل الاصطلاح
العالمين بالوضع
الحافظ لفهم العارفين
بكنايتهم من مجازاتها فا
لعمرة وعدمها في نظرهم علامة
للجاهل فعلمه بكون اللفظ حقيقة
او مجازا في المستعمل فيه موقوف على
علمه بصحة السلب وعدمها عندهم وهم اذا
كانوا متوقفين على علمهم بحقيقة اللفظ ومجازه
الا ان علمهم لا يتوقف على علم الجاهل ولا فرق في
في الطريق من الدفع بين كون المورد نفس المستعمل فيه
المشكوك في كونه الموضوع له او خلافه وبين كونه الفرد المردد
بين كونه من افراد المعنى الحقيقي والمجازي كالبليد في استعمال الانسان
والحمار والطلاقهما عليه ويجوز في هذا القسم ان يرجع الجاهل الى العمرة و
عدمها المركوزين عنده اذا علم الموضوع له اجمالا وكان جهله بمعنى عدم علمه
بالموضوع له بالتفصيل لتغاير طرفي الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل
... قوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد
المجازي آه هذا عند التحقيق وفي النظر الدقيق راجع الى ما اشرنا اليه اخيرا من كون
بالاجمال والتفصيل كافيا في دفع الدور لكن فهم هذا المعنى من العبارة يحتاج الى
... يكون العلم بالمعنيين مرادا به العلم الاجمالي ويكون المراد من المورد ما يكون فردا مرددا
... المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال او من المعنى المجازي المعلوم كذلك مع ورود الاستعمال
... من باب اطلاق الكلي على الفرد المردد وذلك الكلي بين كونه المعنى الحقيقي او المجازي كالماء
... على ماء الحسين المشكوك في كونه باعتبار كونه ماء الوضعي او باعتبار رسمي الرمل الذي قد
... فيه الماء مجازا او مما يكشف عن ارادة هذا المعنى قوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي
عن المورد آه فان المورد لا يحمل الا مورد الاستعمال ولا محمل له مع فرض العلم بالمراد
الا الفرد مع جهالة حاله مع ان السلب من دون العلم بالمسلوب منه
غير معقول ولا يصلح له في مفروض العبارة الا الفرد و
عليه فيعاد ما يرجع الى ما اشرنا اليه اخيرا
بعلم بصحة سلب المعنى
الحقيقي المعلوم
بالاجمال عن المورد
عدم كونه فردا له
فيعلم كون المعنى العام الذي
اريد من اللفظ واطلق على المورد من
باب اطلاق العام على الخاص مجازا فيعلم كون اللفظ
في هذا المورد مجازا باعتبار انكشاف دخوله في صنف المجاز
لا كونه صنف الحقيقة في المثال المتقدم ولا دور اذ العلم بكون اللفظ
... استعماله على معنى عام يصدق على الفرد المردد موقوف على العلم بصحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال

عدم كفاية العلم
الاجمالي بالمعنى الحقيقي في
افادة كون اللفظ في ذلك المورد
حقيقة باعتبار كون استعماله من باب
الاطلاق العام على الخاص لجواز كونه استعمالا فيه بقيد
الخصوصية مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فان ...

قوله والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان آه اعلم ان هذين الجوابين من المصنف لا ينفعان ظاهرا في رفع الاشكال ولذا اورد عليه غير واحد من العلماء لقصور ظاهر عبارته عن رفع الاشكال مرتضين من تحقيق مرامه مع ان الذي اعترض بالاعتراض على الاجوبة السابقة والذي يظهر بعد امعان النظر ان نظره في الوجه الاول الى جعل العلامة امارة لتبيين المفهوم المشكوك فالكونه موضوعا له وفي الوجه الثاني الى جعلها امارة لتبيين

قوله ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب آه يرد عليه انه ان اريد الصحة وعدمها ما هو بحسب العرف حسبما بناه في توجيه كلام الوحيد البهبهاني ره فلا داعي معه الى ملاحظة النسبة والاضافة

مع
فسادها
في نفسها
لقياس الى علامة
الحقيقة كما اشرنا
اليه في التعليقة والاظهر
في دفع الدور ان يوضح ان
الصحة لا يعلم بها الا مع العلم بمجازية
المعنيين المسلوب والمسلوب عنه
كما ان عدمها لا يعلم به الا مع العلم
باتحاد العلم بالمغايرة عبارة اخرى
للعلم بالمجازية كما ان العلم بالاتحاد عبارة
اخرى للعلم بالحقيقة لكن ههنا كلام آخر لم يلتفت
اليه الناظرون في عبارة الجواب وهو انه يستفاد منه
في حواشيه المتعلقة بهذا المقام انه لا ينافي كون المراد
بالصحة وعدمها ما هو بحسب العرف بل هو صريح ما يستفاد من
عبارته في الحاشية لكن توهم مع ذلك لزوم الدور بناء منه
على كون المعتبر في اعمالها مراعاة امرين احدهما العلم بتعيين المعنى
المسلوب وثانيهما العلم بكونه معنى حقيقيا فاعمالها من اهل العرف بالنسبة الى
المستعمل فيه مع مراعاة هذين الامرين يفضي الى الدور حيث اورد على
نفسه سؤالا بقوله لا يقال بعد البناء على ملاحظة النسبة والاضافة لا حاجة
الى اعتبار كون المسلوب معنى حقيقيا فاذا علم صحة سلب معنى لذلك اللفظ عن
المبحوث عنه فيصدق ان المبحوث عنه معنى مجازي بالنسبة اليه بحيث لو استعمل فيه
لصار مجازا لاجابة الى تعيينه حتى يلزم الدور فاجاب بقوله لا ثمرة للمجازية بالاصطلاح
قوم راسا اذا فهم بسبب سلبهم لفظا باعتبار معنى مجهول انه مجاز في المسلوب عنه
بملاحظة ذلك المعنى المسلوب المجهول فانما يظهر الثمرة لو بعد معرفة المعنى المسلوب حتى يجري
على المسلوب عنه احكام المجاز وهذا وجه الاحتياج الى التعيين واما اعتبار كونه معنى حقيقيا
فلانا نقول المجازية عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة وذلك
لا يتصور الا بعد تعيين ما وضع له فاذا لم يعلم كون المسلوب معنى حقيقيا او
ما وضع له اللفظ فكيف يقال ان المسلوب عنه معنى مجازي له
ولا ريب ان مطلق السلب لا يدل على كون المسلوب
معنى حقيقيا الى آخر ما ذكره في الكلام
منه قدس سره
في صورة
اعتبار
الامرين معا
وقد بسطناه في التعليقة
وملخصه ان معرفة كون المسلوب
معنى حقيقيا للفظ مما لا ينبغي التامل في
اعتباره لكن من العلامتين لا لما علله من ان
استعمال اللفظ في غيرما وضع له لعلاقة لا يتصور الا بتلك المعرفة بل لانه لولاها لم يكن العلم بمجازية المسلوب عنه

وجود العلاقة فلا يرد الاشكال ومجرد الفرض كاف فلا حاجة الى
الفحص عنه
مثال يكون من هذا
الباب اذ الفرض وجود علاقة
تجري في مقام الحاجة ومورد الاشتباه
اما لان تشتمل لفظه في اللفظ مثلا او
ما ذكر من المثال انما هو من باب المثال وتقريب
المقال لدفع الاشكال لا لانه فيه بالخصوص اشكال او من المثال
الاول للافادة لزوم وجود العلاقة الفعلية فافهم المقصود ولئلا يتوهم

اى في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا دور ولا اشكال وذلك لانه
اذا صح سلبه في العرف بان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرده
من القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما
يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا
لقرينة واذا لم يصح في العرف ان
يقال له ليس بانسان
مع التجرد علم ان
الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك

عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب الحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي فهم معينا او تعدد بالاشتراك فهم الكل اجمالا او بعد التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا الا ان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المسلوب عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعملنا عين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة

جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع
اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا
لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة
الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب
المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ
معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث
عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو
فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشا للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصوير مبني
على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا
يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فليعتبر في
المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يدفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة
في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد
من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى
حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا
ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم
ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء
السيل الغليظ انه هل خرج عن هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل
فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان
لما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله **الرابع** الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة
والثاني للمجاز فمقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات
ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك اسئل موضوع لطلب شيء عمن شانه ذلك فيقول اسئل
زيدا واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال المجازي الى شيء وارادة اهلها
غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقائق
وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء
معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة

تنبيه حاشية في ضرب ويضرب وضارب ومضروب مثلا فهذه الحروف المرتبة حتى ترتب لا بشرط الحركات والسكنات فانها بهذا الاعتبار موضوعة للحدث المعهود والذي قد يعرف بمباشرة جسم لجسم على وجه
الايلام ثم اخذ منها ضرب ويضرب وضارب ومضروب وغيرها حتى ان المصدر ايضا ماخوذ منها فيكون من المشتقات وتفصيل القول وبيان برهان في المذهب ورده في التعليقة والنوعي تعلقه بنوع اللفظ
وهو ما لم يلاحظ فيه مادة مخصوصة ولا هيئة مخصوصة بان يلاحظ اللفظ بعنوان كلي غير ملحوظ به مادة ولا هيئة ثم وضع [illegible]

ذلك المعنى المبحوث عنه نفس ذلك المعنى الموضوع له المعين او فرد من افراده بخلاف الوجه الثاني فانه مخصوص بالثاني فتدبر [illegible] نفس المعنى الذي هو الحيوان الناطق وغيره ان كان مما صح اخراجها

قوله فافهم ذلك الخ
قال في الحاشية وفاضل لوفق
بين الوجهين في كون المعنى المبحوث عنه الخ
اقول لعل مراده في الجيب هنا منع التوقف بمنع ان العلم
بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد لا يتوقف على العلم
بمجازية الاسد في الانسان وكذا العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد
لا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد لجواز حصول العلم بالاول وان كان عرفا قبل حصول
العلم بالثاني في غاية الامر الاستلزام وهو غير التوقف والفرق ان التوقف هو امتناع العلم بالمتوقف الا امتناع العلم
بالمتوقف عليه بخلاف الاستلزام فانه ليس بهذه المثابة لجواز حصول العلم بالثاني بعد حصول العلم بالاول من الغافل عن كلامه
منع التوقف لا غير مع امكان كلمة منع الدلالة على المحال ولم يمنع الدلالة على المانع فمما ذكرنا ان قول الاستاد المحقق فالعلم بكونه غير
الموضوع له اللفظ مع استعماله كما هو المفروض يوجب مجازية اللفظ غير مفترك [illegible] وقوله ولا ريب ان العلم بان الانسان ليس شيئا
من المعاني الحقيقية للاسد موقوف على العلم بان الانسان خلاف الموضوع له الاسد غير مسلم وبعد التسليم يمكن الجواب عن بعض
الايرادات من البحث ايضا فليتامل [illegible] قوله ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي الخ لا يكفي ان وضع المشتقات
لعلها وان كان نوعيا باعتبار انه لا يقتصر فيها على السماع بل يقاس عليه كانواع المجازات ولكن باعتبار ان الواضع قد
عين هيئة مخصوصة ووضعها لمعنى معين كان وضعها شخصيا بخلاف انواع المجازات فانه لا دخلية لخصوص المادة والهيئة فيها
بل المعتبر فيها معرفة انواع العلاقة بينها وبين حقائقها وبالجملة الحقائق منها ما وضع اللفظ لمعنى باعتبار المادة لا غير كوضع بعض
المشتقات والحقائق الغير المركبة كزيد وعلم وامثال ذلك ومنها بهذا المعنى شخصي ويقتصر فيه على السماع ولا يقاس عليه
ومنها ما وضع اللفظ له باعتبار الهيئة ولا يقتصر فيه على السماع بل يقاس عليه وذلك كالمشتقات والحقائق المركبة ووضعها
بهذا الاعتبار شخصي ونوعي باعتبارين واما المجازات وهي مما لا دخلية فيها لمادة وهيئة كما عرفت فوضعها نوعي لا غير وما ذكرنا
لا يرد القول بان ما افاده الاستاد المحقق مناف لكون وضع الحقائق شخصيا بناء في كلامه فيما سبق في الحاشية بان وضع بعضها
نوعي كالحقائق المركبة والمشتقات والوضع النوعي في المجازات لمدخلية الهيئة في الوضع في الاول دون الثاني فتدبر [illegible]
قوله وكيف يتصور صدق جميع الحقايق الخ قال في الحاشية في الايراد على اعتبارهم العموم في عدم صحة السلب ما لفظه اقول غير خفي على
المتامل ان في الايراد انما يتجه على تقدير اثبات كون مرادهم من قضية عدم صحة السلب هو القضية الكلية وهو غير معلوم من كلمات
القوم فان من تتبع موارد اعمالهم لهذه العلامة يطلع بل يقطع بكون مرادهم اثبات عدم صحة سلب بعض المعاني وكيف
ينسب اليهم ارادة العموم مع اعترافه بعدم معقولية عدم صحة سلب الجميع عن مورد الاستعمال وغفلة الجميع عن امر غير معقول
واما كلماتهم في الاصول فهي ايضا ليست بصريحة في ارادة عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال فان منهم من
لم يتعرض لعلامتي صحة السلب وعدمها كالعلامة في التهذيب والمحقق في المعارج ومنهم من اطلق صحة النفي وعدمها كالحاجبي وبعض
اخر ومنهم من لم يتعرض لعلامة عدم صحة السلب من راسه كالمحقق البهائي في زبدته تبين عدم المناص عن لزوم الدور فيها كما نبه
عليه الشارح الجواد ولا ريب ان عبارته كما يمكن تنزيله مع اعتبار السلب كليا كذلك يمكن تنزيله مع اعتباره جزئيا ايضا كما يظهر مما
اسلفناه وبالجملة كلمات الاكثرين خالية عن التصريح بل الظهور في كون السلب كليا نعم بعضهم ممن تصدى لبيان الدور
في كل من علامتي الحقيقة والمجاز قد قرر الدور بسلب الجميع كالمحقق الشريف والمدقق الشيرازي و
مما مر انه مع ملاحظة هذا الاختلاف في كلماتهم لا يطمئن النفس بكون المراد من عدم
صحة السلب هو عدم سلب الجميع سيما مع ملاحظة موارد اعمالهم لهذه
العلامة ولا سيما مع عدم معقولية عدم سلب الجميع
كما هو الغرض ومع تسليم كلية القضية
يمكن ان يكون المراد
مما تقدم
صحة سلب الجميع او صح ان مرادهم من عدم سلب الجميع ليس اثبات حصر المدلول الوضعي للفظ في المستعمل فيه بل اثبات كونه

قوله المنع الشرعي آه اي المنع الشرعي عن اطلاق الرحمن على ما عدا الله تعالى ومن اطلاق غيره عليه تعالى فقوله وان اسماء الله تعالى توقيفية تشبيه لعدم اطلاق لفظ الرحمن على غيره والمجوز عليه تعالى
وفيه نظر اما اولا فان المنع الشرعي وتوقيفية اسماء الله تعالى لا يثبتان المنع بحسب اللغة ايضا لعدم الملازمة اذ غايتهما اثبات الحكم التكليفي لا المنع المعنوي واما ثانيا فانه ينافي لما حكاه في القاموس
الاثر دار لغاء صريحا في الحاشية من كون الرحمن من قبيل المجازات التي لا حقيقة لها مع انه ايضا غير مسلم لاطلاقهم رحمان اليمامة على مسيلمة الكذاب. وقال فيه بعضهم وانت غيث الورى لا زلت رحمانا

واما على قول ابي بكر القاضي الباقلاني فظاهر وذلك نقضا عليه فانه انما يقول ببقاء تلك الالفاظ على معانيها اللغوية وتبادر

انما زاد عليها
شروطا لصحتها فارقة منها
فتلك الالفاظ لا تخرج من العربية عنده اول
فالتمرين النقض على قول المشهور والتسليم على قول القاضي
نظرا الى ورود النقض اولا ان الالفاظ المذكورة انما ترد نقضا على
المستدل لو قلنا بان واضع لغة العرب هو العرب واما لو قلنا بانه هو الله سبحانه
فلا اذ هذه الالفاظ ح تصير مجازات لغوية ولعل المستدل يدعي ذلك وثانيا ان المستدل
يدعي نقل تلك الالفاظ بالوضع التعييني دون التعيني فتنتفي المجازية فيها اذ لا يقال ليس المراد
النقض بمجازية هذه الالفاظ بل بطلها فانها لو قلنا بنقلها بالوضع التعييني او استعمالها في الماهيات المخترعة مجازا لم تعارض
قول القاضي وردت نقضا على المستدل بالاية اذ الغرض عدم كون غير المنقول من العرب عربيا سواء كان حقيقة ام مجازا وثالثا ان
الظاهر على ما يستفاد من الكتاب العزيز تداول استعمال مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج في ساير الملل ايضا قال الله تعالى حكاية
عن عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال سبحانه لابراهيم ع واذن في الناس بالحج وقال تبارك
اسمه كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فانه اذا ثبت استعمال تلك الالفاظ في ساير الملل ايضا يشعر بتداولها في
لا يعتبر في اتصاف اللفظ بالعربية ازيد من كون اللفظ عربيا بحسب اصله وكون معناه مما يعرفه العرب قبل شرعنا نظير ساير المجازات
العربية او المنقول في عرفهم خاصا او عاما والقول باشتراط نقل الاحاد لا يدعي ازيد من ذلك لا يقال غاية ما يستفاد من الايات
المذكورة كون هذه العبادات ثابتة في ساير الملل والاديان واما كون اساميها هي هذه الالفاظ فلا يعلم من ظاهرها لانا نقول لو كانت
لهذه العبادات اسامي اخر لعرفت العادة بنقلها الينا من اهل ساير الملل بعد تداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ اخر منهم كما نبه عليه
الفاضل في غير المقام ورد على تسليمه بعدم ورود النقض على قول القاضي ان القاضي انما ينكر الماهيات الشرعية ولكنه لا بد من
استعمال تلك الالفاظ في معانيها اللغوية على وجه الحقيقة فانه يسلم استعمالها في معانيها اللغوية المقيدة بالشرائط الشرعية فتكون
تلك الالفاظ مجازات فيها بناء على ما هو المشهور من كون التقييد موجبا للتجوز وستعرفه في محله ولا ريب ان المعنى المقيد بشرط
شرعي لا يعرفه العرب فيخرج اللفظ عن كونه عربيا على تقدير تسليم ذلك فيما كان اصل المعنى كذلك كما عليه مبنى الاستدلال فتكون
الالفاظ المذكورة ح نقضا على المستدل على قول القاضي فمن التامل فيما قررنا يظهر ان الاولى ان يجعل تلك الالفاظ نقضا على المستدل
على قول القاضي ودون المشهور فيتقدم ش قوله مع انه منقوض آه قال الله تبارك اسمه في سورة الشعراء وزنوا بالقسطاس
المستقيم وفي سورة النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة وفي سورة الفيل ترميهم بحجارة من سجيل الاول
رومي يعبر به عن الميزان المستقيم والثاني هندي ويراد به في لغتهم الانبوبة في وسط القنديل والثالث فارسي معرب يعبر به
عن سنگ وگل ولا يذهب عليك انه يمكن منع كون هذه الالفاظ غير عربية قال في المصباح القسطاس الميزان قيل عربي ماخوذ
من القسط وهو العدل وقيل رومي معرب وقال في ق القسطاس بالكسر والضم الميزان او اقوم الموازين او هو ميزان العدل اي
ميزان كان كالقسطاس او رومي معرب وعن الطريحي القسطاس هو الميزان صغيرا ام كبيرا وقيل هو القبان عن الحسن وقيل العدل
بالرومية عن مجاهد فيكون محمولا على توافق اللغتين انتهى وفي ق المشكوة بالكسر كل كوة غير نافذة ولم يتعرض لكونها
معربة ولو كانت معربة لتعرض لذلك ايضا كما هو ديدنه وعن الطبرسي في تفسير المشكوة قيل انها رومية
معربة وقال الزوج يجوز ان تكون عربية لان في الكلام مثل لفظها شكوة وهي قربة
صغيرة وفي ق كتب السجل كلتاب العهد ونحوه الى ان قال وحجارة كالمدر
والصلب الشديد وكحجارة كالمدر معرب سنگ
وكل اولا كانت طبخت بنار جهنم وكتب فيها
اسماء القوم وقوله تعالى
من سجيل اي

انا ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع
المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء
الله تعالى توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد
من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل
المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى
نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال
فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف
على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر
الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة
اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين
احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
توضيحه ان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات
منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه ان النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي و
ثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم
انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القران بسبب اشتماله
على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي
والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد
بضمير انا انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها
بتاويل المنزل او المذكور ولان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد
من اجزائه وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل
الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية و
المسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا
عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز
على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك

اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اشهر خواص المشبه به حتى اذا احصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة فان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤالفة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه فخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي موضوع لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء او نقول بان ذلك والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والمجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم

دفع لما يتوهم من انا نرى في الصدد فيهما حين ملاحظتهما معا تاثيرات وتاثرات ناشئة من الامر والامتثال والنهي والانتهاء وغير ذلك
من اصناف
الرياسة والانقياد
فالسببية والمسببية بهذا المعنى
من اوصافهما الظاهرة عرفا فدفعه بان كلا
منهما الان في سببية نفس الاب لاجنبية الابن وبالعكس
بحيث يستشهد كل منهما من حيث هو هو الا فرقه لكنه وحالهما امر من
الخفا والانعدام فلا يجوز ذلك الاستعمال وما استظهره من العرف انما يكون الى
سببية ضد الاب لكمال الابن وبالعكس لا المنع من الاستعمال من وجه بحيث ينفي في استعمال
ضد الرتبة في كمال المرتبة فتامل قوله وليس اظهر خواص الاب والابن اه

...

لكن التضايف علاقة جليلة معارضة لعلاقة السببية فكيف تجلونه قادحا فيهما وهذا لا اثر لها غاية الامر
سلمنا لكن كما لا يقدح وجود التضاد في علاقة المشابهة في نحو قوله سبحانه فبشرهم بعذاب اليم
كما يقال للجبان اسد ويسمى الموجود الذي لا يجري وجوده نفعا بالمعدوم والحي
بالميت كذلك وكذلك عكسها الى غير ذلك فلا بد ان لا يقدح وجود
التضاد في علاقة السببية فيما نحن فيه الا ترى ان ارباب
البيان جعلوا من اقسام الاستعارة العنادية
وعدوا ما لا يمكن اجتماع طرفيه
في شيء لكونهما متنافيين

بمعنى الاعم اما انس بها حقيقة كالمثالين الاخيرين وعكسها او تنزيل التضاد منزلة التناسب تهكما او تمليحا كما في الاولين

الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز ح يختص فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الاترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المدرسة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطلاق الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى ره على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو تم والثاني منقول عن ابن جني ورجح اليه بعض المتأ[خرين] لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمعارض للظن الحاصل عن الوضع تم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر فيه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الغرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك

الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التخصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرء في ليلة القدر مثلا الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع عليحدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود دائما او بمعنى انها موضوعة بوضع عليحدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا راينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في حمل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا راينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع

للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان ما ذا وان المراد بالمعاني ما ذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ الثاني المستعمل فيه المعلوم اما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه فان المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لانا في القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه نعم ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراده هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هنالك يرجح المجاز عليه فهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها فمنها ما وقع عن صاحب المدارك قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة منها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع

وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا بحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ وانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل وان الاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك بحيث لا يتعين المضمر وتعميمه في الاشتراك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص وفي المجاز اذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق

قوله بحسب دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك اه لا يذهب عليك ان الوجوه المتصورة في تعارض الامور المذكورة بعد ضرب بعضها في بعض خمس وعشرون صورة ولما اسقاط المكرر منها وتعارض المثلين منها ايضا يبقى عشر صور اربع منها تعارض الاشتراك مع الاربعة الباقية وثلثة منها تعارض النقل مع التخصيص والاضمار والمجاز وصورتان تعارض التخصيص مع الاضمار والمجاز والمصنف قد اشار الى جميع بعضها تصريحا وبعضها تلويحا ...

الشهيد الثاني عن جماعة من المحققين كما اسلفناه سابقا في باب التوقف ثم ش قوله لكثرته واوسعيته في العبارة اه فيه ان كون الاشتراك اكثر من المجاز دليل ذلك بوجهين احدهما ان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف وثانيهما ان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها اكثر على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا انضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد والرجحان كلاهما ضعيفان اما الاول فانه على تقدير تسليم وضع اللفظ لنفسه ايضا لا ريب ان ذلك غير المدعى اذ المقصود اثبات غلبة وضع اللفظ لمعنيين فصاعدا او لكل واحد منهما وكلاهما لفظا اخر شامل للكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف لا اشتراك بين المعنى ونفس اللفظ كيف والاشتراك بهذا المعنى عام لجميع الالفاظ الموضوعة وليس بغالب فيها كما هو المدعى ومع تسليم الغلبة فلا ريب ان الغلبة حاصلة في صنف خاص فلا دليل على التعدي في ذلك انما ينفع فيما لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمعنى ونفس اللفظ وبين كونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لا مطلقا ...

فيتعارضان بسبب اشتباه متن الظاهر المخرج منه ظهوره وبالتامل فيما بيناه يعلم ان الاحوال المتعارضة بانضمام التقييد والنسخ سبعة ولا وجه لتركهما وصور التعارض على تقدير ذلك ترتقي الى احدى وعشرين وطريق استخراجها ان يلاحظ الاشتراك مع كل واحد من الستة الباقية فيحصل ستة صور ثم يلاحظ النقل مع الخمس الباقية فيحصل خمسة صور ثم يلاحظ المجاز مع الاربعة البواقي فيحصل اربعة صور ثم يلاحظ التخصيص مع الثلثة البواقي فيحصل ثلثة صور ثم يلاحظ الاضمار مع الصورتين الباقيتين فيحصل صورتان ثم يلاحظ التقييد مع النسخ فيحصل صورة واحدة ومجموع هذه الاعداد احدى وعشرون وبما بيناه يعلم طريق استخراج العشرة صور على تقدير اسقاط التقييد والنسخ على حسب ما صنعه المصنف فانه يلاحظ الاشتراك مع الاربع البواقي فيحصل اربعة صور ثم يلاحظ النقل مع الثلث البواقي فيحصل صور ثلث ثم يلاحظ المجاز مع الصورتين الباقيتين فيحصل صورتان ثم يلاحظ الاضمار مع التخصيص فيحصل صورة واحدة ومجموع هذه الاعداد عشرة هذا اذا كانت صور التعارض ثنائية وقد تكون ثلاثية وهي ايضا عشرة وقد تكون رباعية وهي خمسة وقد تكون خماسية وهي صورة واحدة فترتقي حينئذ الى ستة وعشرين وانما لم يتعرض لذكر الثلاثية والرباعية والخماسية لظهور احكامها بما ذكر من احكام الصور الثنائية فلا فائدة في التعرض لذكرها عليحدة ولنا في هذا الباب ابحاث وتحقيقات جيدة اوردناها في التعليقة سيدعلي قوله مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك اه ينبغي ان يعلم ان المجاز المقابل للاشتراك لا يراد به ما كون اللفظ مجازا في احد المعنيين فصاعدا قبالا للاشتراك فيهما لكون ذلك من عنوان مسئلة اخرى تقدم البحث عنها ونقل الخلاف فيها بين السيد ره والمشهور بل المراد به الاستعمال المجازي المعتبر عنه بالتجوز في اللفظ واردة في الكلام قبالا للاشتراك في لفظ آخر كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فان النكاح حقيقة في العقد بلا اشكال

قوله وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزية وفراة ولا يذهب عليك ان الكتاب العزيز مما من شأنه ما ذكره وله مزيه وعلية فى بيان الاحكام الشرعية فالاولى ما اشار اليه ثانيا من منع اعتبار الظن الحاصل من الوجوه المذكورة على تقدير تسليم كونها مورثة للظن فان الانتقال الى الوضع ومراد المتكلم بواسطة كون الامور المذكورة ذات المزية الكاملة وكون المتكلم حكيما راعيا غالبا لمثل هذه المزايا فى محاوراته انتقال من العلة الى المعلول لظهور ان المزية الكاملة علة لوضع الواضع اللفظ لذى المزية وكذلك علة لارادة المتكلم له فيكون الانتقال الى الوضع او ارادة المتكلم انتقالا لميا ولا عبرة بالظن الحاصل منه

القصوى وتمييز ما هو الغالب من تلك الامور واثبات تقديم ما هو الغالب بحسب الفهم العرفى مما صار الاول دوران الامر بين النسخ

وبين احد الامور
الاربعة الباقية فنقول ان
المشهور كون احتمال النسخ اخس منه
جميع الامور المذكورة لندرة احتمال النسخ فى الادلة
بالنسبة الى باقى الامور المذكورة وكذلك الاضمار بالنسبة الى ما عدا النسخ
وحيث يدور الامر بين ارتكاب النسخ وبين ارتكاب احد الامور الاربعة الباقية
فيقدم احتمال سائر الامور وكذلك لو دار الامر بين الاضمار وما عدا الامور الباقية ما عدا النسخ وثانيها
دوران الامر بين التخصيص والتجوز والاولى تقديم احتمال التخصيص لفهم العرف كما اسلفناه عند شرح ما يتعلق
بالحاشية التى نقلنا عن المصنف وعلله ايضا بغلبة التخصيص بالنسبة الى سائر المجازات كيف وجوابا قد ما ان يكون
التخصيص اغلب بحسب الوجود الخارجى من مطلق المجازات الواقعة فى الاستعمالات ولذلك خيرا بالى هذه الدعوى تكاد تشبه المكابرة
لظهور غلبة سائر المجازات وثانيها ما يظهر من المصنف من كون التخصيص اغلب من سائر المجازات الحاصلة فى العمومات لا مطلقا و
ثالثها وهو التحقيق ان يقال ان نوع العمومات اذا قيست الى سائر انواع الخطابات مثل الخطاب المشتمل على الامر والنهى او كوما
فارتكاب التخصيص فى العمومات اغلب من ارتكاب سائر المجازات فى سائر انواع الخطابات فان استعمال هذه الخطابات فى معانيها

[illegible]

فان اعتبار العموم من باب الظهور اللفظى والحكم بالا
طلاق انما هو من باب عدم البيان فعموم
العام اقوى من اطلاق
المطلق فيكون

ارتكاب التقييد اسهل فى نظر اهل العرف من التزام التخصيص لاستيفاء الكلام فى ذلك محل آخر وبالجملة ان العرف محكم فى امثال

[illegible]

قوله ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز لانه يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذا عليك ...

الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين فى اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء
منهم يعتبرون ذلك وما يجدى للاصولى هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا تقتضى
ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضى ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه
فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظى والمعنوى وما يرتبط
بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد
دخل فى بيان الاحكام الشرعية الذى هو محط نظر الاصولى ومع تسليم ذلك فنمنع حجية مثل هذا الظن
والتحقيق ان المجاز فى نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات فى اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار
هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز فى العام لا مطلقا واما حصول الغلبة فى غيرهما فغير معلوم
بل وندرتها معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا
ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما حجية
مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة
فكان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة للاصل الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان
المعنى المجازى وضع ثانوى فكما يكتفى فى المعنى المجازى بالقرائن المعهودة المعتددة فكذا يكتفى فى
معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد
وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء
وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن فى دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل
بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا
الظن فلاحظ وتأمل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع فى
اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار فى الموثق عن العبد
الصالح ع انه قال لا بأس بالصلوة فى فرو يمانى وفيما صنع فى ارض الاسلام قلت فان كان فيها
غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس ويدل على ذلك العرف ايضا فلا حظ

قانون كل لفظ ورد فى كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا
وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه
او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوى او العرفى ان
وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فيجرى فى تحصيل

الحقيقة ما يستعمل اما دائما او القرينة المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني هم من متشرع بشرعنا فقيها كان او عاميا صارت حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فبعد الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع اللغوي لفظ النصل من اللغوي فتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب فقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة التداول في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل

فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما تام ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ماذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكذلك الغسل غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي الحقيقة والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء و الشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقيدها بما يثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على

القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعد مرايات يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصادفة عن اللغوي لابد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لابد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف

ولابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيح او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه بثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيح منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لابد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدانه ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول يضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء اخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في التعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسماء لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن للارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء الماهية مع كمال

اجماعها ... فمع الشك في شيء من الاجزاء او الشرائط ...

على ما جلوه
ثمرة للنزاع وشبه ذلك
الكلام في الفاظ المعاملات على انه
المشهور من بقائها على معانيها اللغوية وعدم تغيره
وضع فيها نعم ان قلنا بكون المعاملات ايضا ماهيات محدثة
كالعبادات كما يظهر من الشهيد ره او قلنا بكونها موضوعة بوضع جديد
للمعاني اللغوية المشروطة بالشروط الشرعية من قبيل نقل الكلي الى بعض افراده
لامكن النزاع فيها ايضا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فانه يمكن ان يقال انها موضوعة للصحيح
المستجمع لجميع الشرائط او الاعم منه ولكن الاكثر ذكروا ذلك كله في المعاملات فالوجه في تخصيص النزاع
بالعبادات كما هو المحكي من جماعة هو ما اشرنا اليه من عدم تأتي النزاع في المعاملات على مذهب الاكثر ولعل الى ما ذكرنا ينظر
التوجيه المذكور ايضا وحاصله ان العبادات لما كانت ماهيات محدثة فيمكن النزاع فيها بان الفاظها موضوعة او مستعملة في الصحيحة
من تلك الماهيات او الاعم منها بخلاف المعاملات على ما عرفت ويرد عليه ايضا ان من الفاظ العبادات ما لا يمكن النزاع فيها ايضا
كالزكوة والخمس فانهما موضوعان للقدر الخاص من عين المال وهو العشر والخمس فلا معنى للنزاع في كونهما موضوعين للصحيح او الاعم
وان اتصف اخراجها ودفعها الى مستحقيها بالصحة والفساد الا انها غيرها كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان اطلاق اسم العبادة
عليهما من باب المسامحة دون الحقيقة والا فعين المال ليست بعبادة نعم اخراجها عبادة وهو ليس بزكوة وخمس كما عرفت

قوله فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة آه وقد يستشكل في تصوير كونها اسما للاعم فيرد على القول به بان الوضع للقدر المشترك بين الزايد والناقص بحيث يكون استعماله في كل من الزائد و الناقص على وجه الحقيقة غير معقول لعدم معقولية القدر المشترك بينهما او لعدم معقولية كون الاستعمال على وجه الحقيقة حتى في الزايد وذلك لان الزيادة في الزايد اما ان يراد بها ما به فرد في حقيقة القدر المشترك او ما به فرد في حقيقة الفرد على منع كونها من مشخصات الفرد الزائد والاول محال لمسبوقيته الى امتناع اختلاف المعنى الواحد بالزيادة والنقصان فان دخول الزيادة في حقيقة القدر

۴۲

بعينه وكلك فرق عدة الاحصاء وان شئت اذكر لك موضحا وهو ما رواه الشيخ عن محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قال

امير المؤمنين

ذبيحة من دان بكلمة الاسلام

وصام وصلى لكم حلال اذا ذكر اسم الله

تعالى عليه وتوضيح المقام ان اعداث الماهيات

ووضعها من اشد ربع الى افراده وفي الاستشهاد بالرواية نظر

فان الشيء بكلمة الاسلام واتيان الصلوة والصوم كناية عن اظهار الا

سلام والمقصود ان من اظهر الاسلام يحل ذبيحته اذا ذكر اسم الله عليه فلا تعلق

لهذه الرواية بمسئلة الصحيح والاعم كما هو واضح فان ذكر كلمة الاسلام والصلوة والصوم انما هو من

كونها امارات على وجود الاسلام لكون اظهار الاسلام غالبا بشيء من هذه الامور لان ايجاد ما يصدق عليه هذه الامور

حقيقة سبب لحل الذبيحة حتى يقال ان الصلوة والصوم بعينه فان الفاسدة ما يصلح السبب في اظهار الاسلام باي

شيء اتفق فتنبه قوله فان النقص في اجزاء المركب آه دفع لما يقال من انه لا وجه للاشكال من في الارجاع لان

شمول التسمية لاصل الماهية المركبة متفق عليه بين الفريقين فلا بد ان يعتبر في جميعها حتى الاعمي بكون التسمية لها بجميع اجزائها

حتى المعتبر منها ولا معنى للقول بالاعمية بالنسبة الى الاجزاء الماهية مطلقا وتقرير الدفع ان المركب لما لم يختلف في العرف اجمالا

بفقد بعض الاجزاء ويصدق اسمه على فاقده كما يصدق على جامعها ينبغي النزاع في المعهود عرفا من الاسم

خصوص الجامع او القدر المشترك بينه وبين الفاقد كما وقع في النزاع في المسامحات العرفية من المركبات الغير الشرعية

على القول بالصحيح واما في على القول بالاعم فيصح التمسك باطلاق اللفظ في نفي الشرايط المشكوك فيها فانه

ان كانت الاعمية بالنسبة اليها خاصة كما هو مقتضى الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما منشا النزاع في المقام و

نفي الشرائط والاجزاء الغير المقومة المشكوك فيها ان كانت بالنسبة اليها كما هو مقتضى الوجه الثاني فيها واما بالنسبة الى الاجزاء

مطلقا على الاول والاجزاء المقومة على الثاني فان التمسك فيها نظير التمسك في مطلق الاجزاء والشرائط على القول بالصحيح في

الرجوع الى مقتضى الاصول من البراءة والاشتغال بحسب اختلاف الموارد او المذاهب على سنبينه فالكلام هنا في مقامين

احدهما التمسك بالاطلاقات على القول بالاعم في نفي الاجزاء او الشرائط المشكوك فيها والثاني التمسك بالاصول على

القول بالصحيح وما ذكره اما الاول فيسلم ان التمسك باصالة البراءة على القول بالاعم على ما زعمه المصنف

من الملازمة بينهما كما سيجيء ما لا وجه له لعدم جريان الاصول مع وجود الادلة الاجتهادية

سواء كانت موافقة لها ام مخالفة لها وجه واضح فان الادلة الاجتهادية

رافعة لموضوع الاصول الموافقة والمخالفة فلا يجري لها مع

وجودها لكونها بالنسبة اليها كالمنتفي حينئذ

هو التمسك بالاطلاقات فانه

ولكن اورد عليه بوجوه

اكثرها قابلة

للذب عنها منها عروض الاجمال عليها بسبب كثرة ما ورد عليها من التقييدات كما هو واضح بعد ملاحظة قيود الصلوة جزءا او شرطا

قوله معناه الشك في تحقق الشرط آه حاصل الفرق انه مع الشك في الاشتراط يمكن نفيه باطلاق لفظ العبادة او باصالة البراءة فيحكم بصحة العبادة مع فرض عدم اتيان الشيء المشكوك الشرطية بخلاف ما لو كان الشك في وجود الشيء المعلوم الشرطية فلا يمكن الحكم بصحة العبادة بدون احراز وجوده بل لا بد من احرازه لوجوب الحكم ببطلانها في مقام الظاهر لاصالة عدم وجوده وهذا هو المراد من عدم كون الشك في الاشتراط موجبا للشك في المشروط بخلاف الشك في وجود الشرط المعلوم الشرطية قوله فيحصل الاشكال آه يعني كما انه قد يحصل العلم بدخول الماهية التامة الاجزاء في المسمى او في المستعمل فيه ويقع الاشكال

۴۳

اجتماعها الشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او للماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انها اسام للماهية مجتمعة لشرايط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة ونحو ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرائط ثم تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع لرفي امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماع شرايط الصحة واما على القول الاخر على وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل امتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطية في صحته عليها ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ويظهر الثمرة ح فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من صلى ونقص طمانينة في احدى السجدتين مثلا او لم يقرء السورة في احدى الركعتين فبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحيح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية

بماهية الاجزاء وجامعية لشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من ساير شرايط الصحة

ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة التسلب

عما لم يعلم فساده وصحته بل و اكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها

اسامي للصحيح ان يقول بان لا ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شئ وللحاضر شئ اخر

وللحافظ شئ وللناسي شئ اخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق

الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك

واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شئ من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة

مع ان الصلوة شئ والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك انتفاء الساتر

بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شئ منها اسماء اخر ولا مدخلية لاشتراط شئ بشئ اعتباره في تسميته به ومما

يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا

او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال

ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ

شئ من الارض بنية امر وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة

من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم

من الصحيح واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرايط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور

الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر

فان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيح

وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في

خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا

صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل

في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد

فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة

مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال التخفيف وهو كونها

اسامي للصحيح بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول

شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداولها العلماء هذا

قوله ومع ان الصلوة شئ والوضوء والغسل شئ اخر ... الاصل ... التذاييل

فان القائل بالاعم حيث لا يأخذ الهيئة الاجتماعية في مسمى اللفظ في الجملة في قسمه ... والقدر المشترك بين الزايد و

الناقص بالمعنى الذي حققناه ... معقول ... ان السليم وتبادل اجزاء الماهية بهذا المعنى ... فيه ...

معقول ... من لوازم القدر المشترك بهذا المعنى ... من الزيادة ... معتبرة في ... طائفة من انواع المكلفين

المختلفة احوالهم ... النقيصة ... معتبرا ايضا في ... طائفة اخرى وهذه هي الاحكام المختلفة الواردة على ماهية واحدة

التي هي القدر المشترك المذكور حسبما اشار اليه قدس سره ...

قوله والانصاف ان كون هذه منافقة اه هذا غاية التقريب في المقاربة حيث سلب عن خصمه سلاحه بالقهر والغلبة وحاربه بها فقد اثبت ان الاعمية بهذا الدليل الذي تمسك به الصحيحي و
التقريب من هذه الطرف ان الشارع حكم بنفي الصحة بدون الطهور وكلما كان كذلك فهو اسم للاعم اما الاولى فلا بسطاه في مقام الجواب واما الثانية فظاهر فانه لما حكم بفقد صفة الصحة
بدون الطهور يستلزم ذلك عدم مدخلية الطهور في اصل الذات فان الاصل في السالبة وجود الموضوع ولو قيل ان الصحيحي يجعل الصحة دخيلة في الذات فينفيها بنفي الذات ايضا فلا يستلزم نفيها

٤٦

الماهية ولم يلاحظوا بها معاملة الركنية يعني بطلان الصلوة بالاخلال بها ... الصحيحة دون الفاسدة الا الحج فانه قد رتب على فاسده وجوب المضي فيه في كلام الشارع وليس المقصود من هذا الاستثناء

جواز حمل لفظ
الحج على الفاسد منه
حيثما وقع في كلام الشارع او المتشرعة
بل المقصود اثبات ارادة الفاسد منه في بعض
الموارد لا مطلقا والا فهو كسائر الفاظ العبادات ...
لا بد ان يحمل على ارادة الصحيح حيث لم يقم قرينة على ارادة الفاسد منه
ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه حسن لا يرد عليه شيء الا ما اورده بعض الافاضل
على تقدير الاحتمال الثاني من النقض بفاسد الصوم بوجوب المضي فيه ايضا فكان عليه استثناؤه
ايضا الا انه نقض وارد عليه على كل تقدير بنحو لا يناسب قوله لا يطلق اه واما سائر الوجوه التي اوردها
على سائر التقادير ففساده واضح ولا يرد عليه انه على تقدير كون المراد منها المعاني الصحيحة تكون تلك الالفاظ مجملة وهو
خلاف ما استقر عليه طريقة الفقهاء من التمسك باطلاق الفاظ المعاملات في ابواب الفقه فان كون المعاني الصحيحة مرادة
...
يكون مخالفة للامر به لوضوح الحكم بالمخالفة في اثنائه
حلف على ترك الصلوة في المسجد اول
الزوال لا يحصل الامتثال
بمجرد الدخول

لا عن عهد نعم
حكي عن بعضهم ركنيتها
من بعض اصحابنا واحمد بن حمزة
لكنه شاذ نادر مخالف للاصول والادلة
على ما ذكرناه في العروة الوثقى وكون هذا الجواب
بالنسبة الى هذه المادة الزائدا بخلاف مادة الطهور
مع انه غير ملائم ظاهرا مبني على كون هذا القائل النادر صحيحيا
ولم يعرف رضوان الله ... قوله واقول يظهر من قوله الا الحج اه اعلم
...
تفريع مسئلة الحنث عليه فغير ان اهابيث
متفرعة على الاطلاق الحج على الفاسد
الى من جزئيات مسئلة
ان الفعل المركب

المنهي عنه هو كمال الماهية بنية بمجرد الشروع فيه او بتوقف حصولها ...

فوافسده ترتب الحنث اليه والفرق ان الاطلاق في حيز الامر لا يمتثل به الا باتيان الفرد الشايع فلا اكتفاء بالفرد الخفي الا بدليل
يستلزم المخالفة المستلزمة لحصول الحنث بخلافه في حيز النهي فان قلنا بانه كالامر لا يحصل الانتهاء الا بترك الفرد الشايع و
ان الذي بفرد خفي فاذن لا يحصل المخالفة كما احتمله اخرا وان قلنا بانه ليس كالامر فلا يحصل الانتهاء الا بترك جميع الافراد حتى
الخفي منها فحينئذ لا يحصل الانتهاء باتيان الفرد الخفي وتحصل المخالفة المستلزمة للحنث كما بني الحكم عليه اولا هذا وفي هذا التفريع و
سوق الكلام المفرع اشارة الى ان كلامه في التشبيه لا في مقام الاوامر كما سنوضحه ...

التداول

٤٧

التداول في مبحث المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف
وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسما
للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له الكلمة لا فاضلوا
بان حملها على نفي الذات ح ممكن فح نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي
صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منسا قة بسياق نظائرها
سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة
بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة
يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله لا صلوة
الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلاريب
ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء و
لذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة و
تمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منساقة بسياق
النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل ايضا
نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة
ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان
السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا
يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في عد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف
على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل
الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل
في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث
يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله
رحمه الله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد
لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لا غرض
اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك

وذلك

وذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلام قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما يشير اليه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها اسما للصحيح لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله انه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظير من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فقد وامن عدم الصحة الى نفي الذات ظنوا انه لو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي ومن جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده

لاعتبار

قوله ولانيافي ذلك بحمل فعل المسلم على الصحة اه اى حمل الفعل المحلوف عليه او المنذور والمقصود ان حصول الحنث بالبيع الفاسد مثلا لاجل علم من قصد الحالف الحلف على تركه فلا يتقيد بالصحة

اصلا لانيافي حمل الفعل المحلوف عليه او المنذور على ارادة الفعل الصحيح بناء على ظاهر حال المسلم فيما كان في ذلك الفعل قابلا للاتصاف بالصحة والفساد ووجه عدم المنافاة ان المحمل المذكور انما يتاتى فيما كان الفعل

قابلا للاتصاف بالصحة والفساد كما عرفت وعدم الحنث في شرب الحلف على تركه بيع الخمر انما هو لاجل عدم قابلية هذا البيع للاتصاف بالصحة فقد ظهر مما ذكر ان قوله حمل فعل المسلم على الصحة ليس المراد منه ما هو

اما اذا لا فلانه يشترك الورود اذ الاختلاف اذا وجب كون الصحة الثابتة بالاصل هي الصحة عند الفاعل لا عند الحامل فلا فرق

فيه بين القولين

فيلزم على القول بالاعم

الزام الفحص والتفتيش لاحراز الصحة

واما ثانيا فلان المخالفة في المذهب غير ضائرة في

الحمل على الصحة الواقعية حسبما يراه الحامل لعدم ايجاد فعلا المخالفة

الشخصية فالمانع من الحمل هو العلم بالمخالفة الشخصية واذا لم يحمل صلوته

كيف في الحمل على الصحة على القولين ينافي الوجه في الفرق هو عدم جريان ذلك الاصل على

مقالة الصحيحي اصلا لعدم اندراج المورد على هذا القول في ادلة هذا الاصل فانه انما يجري في فعل المسلم بعد كون

العنوان الذي علق عليه حكم الصحة محرزا ليندرج الفعل المشكوك في صحته في ادلة الصحة بان يكون الشك في صحته

راجعا الى وجود الاخلال به اخلالا في صدق العنوان المعلق عليه الحكم وبعبارة اخرى ان لا يكون الشك في الصحة راجعا الى الشك

في تحقق اصل العنوان وصدقه على الفعل البارز في الخارج من المسلم كما هو كذلك على القول بالاعم فيحرز هو العنوان والمسمى اذ لا شك في

كون اللفظ اسما للاعم صادقا على الفعل البارز في الخارج وصحته بالاصل المذكور بخلافه على القول بالصحيحة اذ الشك في الصحة

ح يرجع الى الشك في تحقق عنوان الصلوتية وصدقه على الفعل البارز في الخارج ومعه لا يمكن الحكم بالصحة فيه استنادا الى

اصالة الصحة في فعل المسلم ولذا لو تنازع المتعاقدان في صحة عقد بدعوى احدهما حصول المعقول له بالايجاب ودعوى الاخر

الشبهة في صحة الصلوة وفسادها موضوعية وهو شك في انه يجوز صدق اسم الصلوة عليها لا يكشف عن صحتها اصلا

لكون صدق الاسم على القول بالاعم اعم من الصحة وكذا في مسئلة الايتمام ايضا فلابد ان نفتش ونتفحص عن احوال الصلوة على

القول بالاعم ايضا في حصول برائة الذمة باعطاء النذر ورفع المشي المعية نعم لو كانت الشبهة في صحة الصلوة ناشية من الشبهة

في مفهومها بان نشك في جزئية شيء او شرطيته لها فيصح بدون ذلك الجزء او الشرط المشكوك فيه لا يمكن اثبات الصحة

بصدق الاسم على القول بالاعم بتقريب انه يدفع جزئية ذلك الشيء او شرطيته باطلاق اللفظ بشهادة اطلاق اللفظ

المانع من الاجزاء والشرائط مشهورا لطلب في قوله تعالى اقيموا الصلوة فينكشف الصحة ح لا عانة فيكون الصحة ح مساوقة

لصدق الاسم وهذا الوجه غير جار في الشبهات الموضوعية كما هو واضح ح س قوله ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اه

تقرير هذا التاييد ان يقال لو كانت الالفاظ اسامي للصحيحة لزم ان يكون الحلف على ترك الصلوة

محالا وعدم حصول الحنث بالمخالفة والتالي باطل بقسميه بالضرورة المقدم اما بطلان التالي

فلما ذكره من الاجماع على صحة ذلك وحصول الحنث بالمخالفة واما بيان

الملازمة بالنسبة الى الشق الاول فلما اشار اليه بقوله لانه

يلزم من ثبوت اليمين نفيها ثم قرر هذه الملازمة

بملازمات ثلث لخصها ان من

ثبوت اليمين على ترك

الصلوة يلزم

ارتفاع الصحة ومن ارتفاع الصحة يلزم ارتفاع الصلوة ومن ارتفاع الصلوة يلزم انعدام اليمين على ترك الصلوة اما الاول

لاعتبار التسمية عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر

فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي في ذلك حمل

فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم

وسيشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم

في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم

على ذلك المحال لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها

والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق

بالصحيح على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة

والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل

ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا

انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل

النذر اذا لم يعلم مذهبه في صحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية

ذلك حمل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي

صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ومع الوضوء

وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر

في وفاء النذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من

الاختلافات في الاجزاء وساير الشروط والاديانات الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى

في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نعثر الى الان على من التزم هذه التفحصات و

التدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل

ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل

انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته

نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد بطلانه مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك مما

يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والعقد الثابت من

المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم

يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان

بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على قوله الماهيات الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيح او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في استعمال ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفع وان اراد كونه المعنى الحقيقي فهو اول المتنازع فيه وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه ره اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحة غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران المحمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال

في جواز ... ثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك اه ... قدس سره في شرح الرافية دعوى الاجماع على عدم الفرق بين القسمين وان القول به مسبوق بالاجماع قال اعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة ليس الا ثلثة القول بثبوت الحقيقة الشرعية والقول بنفيه كذلك مطلقا وظاهر الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين

... ابتكار المعنى وعموم البلوى فهذا ان جئنا وجدنا وجدت والا فلا والتتبع يكشف عن ثبوتها في العبادات غالبا كالصلوة والصوم
دون الزكوة وذلك
الى غير ذلك بعكس المعا
ملات فكثيرا ما يفقد فيها الامران
او احدهما ويكفي كالامثلة التي اوردها الشهيد
لكن فرق في دعوى عدم الثبوت كليا وربما كيقتان فيها
مقتضاهما وشرك في مقام رد من في دعوى كلية العدم واختيار الاطراد
ولا في الجملة مثل الخلع والمباراة واللعان والايلاء ... تماما في اللغة بهذه
المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة اما
بمعنى الوطي ففي الصحاح النكاح الوطي ثم قيل للتزويج مجازا وظاهر العلامة في التذكرة الاتفاق اللغوي على
ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب
العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره الى آخر ما افاده قدس سره شرح قوله واما قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اه دفع لما اورده المحقق على دليل الاعميين وهو صحة التقسيم من منع المقدمة الثانية الشرطية فانا لا نسلم انه يلزم من انقسام البيع الى الصحيح والفاسد كونه حقيقة في القدر المشترك ومحصل الدفع هو الترديد في ان المنع وانه اما ان يكون مستندا الى منع الشرطية من اصله وانه لا ظهور للتقسيم بوجه من الوجوه فيما ذكره المستدل من كون المقسم هو خصوص المعنى الحقيقي للفظ حتى يتم الملازمة فيها والى نفيها وانها لا تتم مع تسليم السند في الجملة بان يقال ان التقسيم ظاهر فيما ذكره من حيث هو وبشرط عدم القرينة واما مع وجودها على خلافه فلا وهنا كذلك حيث ان ادلة الصحيحيين
... غير ارادة قطعا فان البيع في قولنا البيع اما صحيح او فاسد لم يرد به جوهر ت ... وعلى الثاني نقول ادعاء ثبوت القسمة لا ربها بما مر من تسليمهم بوجوه شتى رضوان الله عليهم قوله ففيه ان المتبادر من التقسيم اه حاصله انه ان اراد منع كون التقسيم من امارات الوضع اصلا نظرا الى كونه اعم من تقسيم اللفظ والمعنى فانه اذا قيل الكلمة اسم او فعل او حرف فهو كما يصح ان يكون تقسيما للمعنى الذي وضعت الكلمة له كذلك يصح ان يكون تقسيما للفظ بان يكون المراد تقسيم ما يطلق عليه اللفظ سواء كان على سبيل الحقيقة او المجاز بان يكون المراد بالمثال ان ما يطلق عليه الكلمة اما اسم او فعل او حرف ففيه ان التقسيم ظاهر في تقسيم المعنى خاصة وان اراد منع كون التقسيم في هذا المورد بالخصوص تقسيما للمعنى فانه لما دل الدليل على كون الصلوة مجازا في الفاسدة فلا بد ان يراد منها وضعت معنى مجازا عاما يشملها ففيه مع عدم مساعدة كلامه عليه انه اول الدعوى
ولكنك خبير بانه يمكن تصحيح كلام الشهيد الثاني باختيار الشق الاول من الترديد كما هو ظاهر كلامه بان يكون
مراده منع كون التقسيم من امارات الوضع ولكن لا لاجل كونه اعم من تقسيم المعنى واللفظ على كما
عرفت لظهور كون محل التقسيم على اللفظي منه خلاف الظاهر منه بل لاجل كون التقسيم
اعم من تقسيم المعنى الحقيقي ومن تقسيم المعنى الحقيقي والمجازي اذا اريد
من المقسم معنى عام يشملها فان قولنا الكلمة اما اسم
او فعل او حرف ان صح على معنى ان ما يطلق
عليها الكلمة اما اسم او فعل او
حرف فهو خلاف
الظاهر منه

لا يقال كيف تنكر ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات وتدعي بقاء
الفاظها على
معانيها اللغوية وقد
تداول الفقهاء في الكتب
الفقهية في تحديد الفاظ المعاملات
اما لغة وعرفا لكنه او شرعا لكنه افتقر بيان
تغاير العرف واللغة كالتصريح في ثبوت الحقيقة الشرعية
فيها فكيف تدعي الاجماع على خلاف ذلك لانا نقول قد كشف
الحاجب هذا السر المحجوب بتحقيق العلامة الطباطبائي رحمه في شرح الوافية

وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود
من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بحذافيرها الشرعية لتفارق المفهومان عاما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب

المعاملات
شاركة بعضها
لبعض في بعض الصفات
كاشتراك البيع والصلح
والهبة في نقل ملك العين ومع
الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك
الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض
بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة
على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والا
جارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الرجب تميز
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة
عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل التميز
بينها في الجملة ومن المعلوم ان التميز بوجه ما لا يجب ان يكون بالجنس
الفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف واللغة بل يجوز
حصوله باعتبار شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع
تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التميز وانشرطا واحدا ولذا
ترى انهم في بعض المعاملات لم يتعرضوا لشيء من الشرائط الشرعية وانهم
اقتصروا في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها
في التميز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس الا تمييزها بعضها
عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج
اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد ومن ظاهر ذلك ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح
مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقق تلك المفهومات وان
المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف
بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها
وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ
المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان
الحقيقة العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة
ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من
التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد
منها تميز المعاملات بعضها عن
بعض على الوجه الذي
قررناه فلا اشكال
فان قلت حيث
ان المقصود من
تلك الحدود تميز بعضها عن
بعض على ما ذكرتم فالوجه في الحكم بانها
معان شرعية مع عدم اشتمال بعضها على
شيء من الشروط الصحة كما اعترفتم به اشتمال ما وجب
فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون
شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا التقسيم مثلا قلنا فلت
المراد بالشرعي ههنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا يتوقف له على الشرع اصلا فالمراد

استحبابه لنا وكذا سائر الاحكام تكليفية ووضعية كالشرطية والسببية
الى غير ذلك
فتمسك بعدمه فكذا فيما كان
بيه سلمه قوله بل الظاهر انه
لا خلاف فيه اه شروع في الاستدلال
على المطلب الى قوله واما ما اورد على اعمال ذلك
فانه الى اخر المقام في مقام رد دليل الخصم ومجموع ما تصدى
له من الاستدلال في الحقيقة امران احدهما ادعاء الاجماع على الظاهر
ثم اخر بسبعة الى الثاني وملخصه كما يا تي اشتراط طرفي المسئلتين مما نحن فيه

في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما
يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في
كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول
بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط
في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة
الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان
فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل
كلهم متفقون في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات
انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه واله من الاحكام والشرايع والعبادات وكان سبيل القطع
بمعرفة الاحكام كما وردت منسدا لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادات
امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك سائر الاحكام
الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكان انسداد باب العلم
مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص و
التجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر
فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش
واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث
التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية
العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة
العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان
اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد
صلى الله عليه واله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البرائة واصالة العدم في الاحكام الشرعية
الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث
والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح
على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة
وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى الاصل

البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصل العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلانفهم معناه فان اراد انه لابد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر له او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين

مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعدها وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مط ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يتم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء انشاء الله تعالى تمامية حجية الاستصحاب مط ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة ساير الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا ابقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل

بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية بثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر و اما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوى يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشبهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامى للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا و ينفى الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامى للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير بمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذى ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوى ويكفى في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوى ومعنى اخر التصور في الجملة فلا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعانى بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ والتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هى من صنفه من المخترعات مثل ان يقال للمعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثانى ان بعد بيان ان المراد بها ما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقى لها ام لا نظير ما تقدم في ماء الثيل في مسئلة عدم صحة السلب والذى يناسب ما نحن فيه هو المقام الثانى لان المقام

الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هى عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هى الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل وبقى ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفى فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفى للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل يشترط المطلق و هكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسام للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقرائة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب او العصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفى كون السورة ايضا جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شىء اخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهناك عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان

يقال

بما لم يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا فى هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفى فى تحقق كل ذلك مسمى حصول الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوايد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء فى الاركان وجعل الركن فى كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفى المركب وجعل الباقى فى الواجبات احكام اخر فليتامل

تذنيبان الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذى احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرفا لاهل زمانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذى لا يختص به بل هو عرف طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذى اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوى او المروى عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف

الثانى اذا اطلق الشارع لفظا على شئ مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد الاشتراك فى الحكم الشرعى فيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتنزيله على الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه يصنع اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا فى جواز ارادة اكثر من معنى من معانى المشترك فى اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة فى كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له اى فيما عين الواضع اللفظ للدلالة عليه بنفسه فى اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال فى الحقيقة والقيد الثانى لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين فى كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشا من جهة تعدد الوضع فالقرينة فى المشترك انما هى لاجل تعيين احد المعانى المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة تحصل بمجرد الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة

بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يتغير عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد اعني الذي يتبين وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الوضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول تمام مقصد الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد

موضوعا

قوله المتبادر من التثنية والجمع الخ ولما ورد على كون التثنية والجمع في الاستعمالات على وجوه ثلث رجلان ونحوه من تثنيات اسماء الاجناس وزيدان ونحوه من تثنيات اعلام الاشخاص وقمران ونحوه
من تثنيات باب التغليب وكذلك الجمع فاختلف في كون التثنية وضعا لشيئين متفقين في الاسم والمعنى وبعبارة بفردين من ماهية واحدة فيلزم منه تطرق التاويل الى القسمين الاخيرين ففي
الاول منها من وجه واحد وهو ان يراد المسمى من المفرد وفي الثاني من جهتين احدهما حذف شمس فرد القمر ارادتها ... ان يراد المسمى من المفرد او لشيئين متفقين في الاسم فقط
وان لم يتفقا في المعنى فيلزم تطرق التاويل الى القسم الاخير بحذف شمس فرد ارادتها بالمسمى القمر وكذا في الجمع وعلى القول الثاني في القول بجواز ... والحقيقة في التثنية والجمع ...

موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى حالة الوحدة لا بشرط

الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فانه

الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي

ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات

الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا

من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد

ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت

هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات

المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر

من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات

ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف

الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في

الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل

كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات

الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ

الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون

اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء

والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل

الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصادقة منفردا منفردا اعني لا يرد

في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانية غالبا ولم يحصل لنا

العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال

فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية و

الجمع هو الفردان او الافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة

في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك

في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجل

قوله واذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الخ توضيح هذه العبارة يتوقف على بيان ما جعل للعبارة من المراتب الاربعة تعريف العلاقة الجنسية التي تحتها الانواع ثم بيان تلك الانواع الحاوي كل نوع منها
للاصناف ثم الاشارة الى تلك الاصناف المشتمل كل صنف على الجزئيات برسم التمثيل والاجمال ثم الى الجزئيات كل صنف كذلك اما الاول فالعلاقة لغة ان فتحت العين فالمحبة ونحوها وان كسرت

المتبان بمسلم او الرجال المتمون بمسلم فيعتبر فى الأعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلى فى مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم والمسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيده ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ فى التثنية والجمع للزم الاشتراك فى مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة فى الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن

الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفى افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة فى الماهية لا بشرط شئ واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معين واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد اولا فالثانى يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهنى وهو فى معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجى او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفى على النكرة لا تفيد الا نفى افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة فى كل واحد من المعانى منفردا منفردا فلا شئ يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفى اذا تمهدت لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك فى اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله فى جميع المعانى من حيث المجموع ومنها استعماله فى كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعى والافرادى ومنها استعماله فى معنى مجازى عام يشمل جميع المعانى وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك ولا اشكال كما انه لا خلاف فى جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال فى عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل بكون الجزء مما ينتفى الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقى كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثانى فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز فى التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز فى النفى دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا فى المفرد وحقيقة فى التثنية والجمع والاظهر عندى عدم الجواز مطلقا اما فى المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت فى المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه فى استعماله فيه فى غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت فى المقدمة الثالثة من عدم ثبوت

قوله وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين

قوله واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة اه اقول توضيح كلامه وتتميم مرامه يتم بالضمن مقدمتين من الكلام الأول ان يكون العلامات في التثنية والجمع لمجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد من غير ملاحظة وضع مستقل فيها فلا يتصور فيهما حقيقة ولا مجاز بل الحقيقة والمجاز يرجعان الى ما لحقته هذه العلامات اعني المفرد في قولنا عينان او عيون مثلا اما ان يكون المراد بها فردين من الماهية او شيئين مسميين بعين ولا ريب انه

الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي
عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل
وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة
وهو جزء الموضوع له فظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا
في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات
العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين
او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج
الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز
فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحق معا
فان الألف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او
عينين مثلا يراد به الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بالعين
انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعتبرة
الواحدة ويشار بالألف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها
المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالألف والنون ح الى الفردين من المسمى بالعين او
اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك
اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد بل الاثنينية
الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بهما اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع
مستبدا بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة
الفردين من ماهية او الافراد من مهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا
الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من مهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم
عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا
ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي
فيصح الحمل على هذا المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع

معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان
المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة
الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على
التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته
في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظهر الكلام فيه مما مر وانه
حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين
مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة
ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر
الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك
بقوله تعالى اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وانّ الله يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ
وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فان الصلوة من الله الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو اخر
اجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع
او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن
الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا
لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا
الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال
بهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة
واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا
بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد
والاكثر والجواب ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات
واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف
لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبتبادر الوحدة منه عند الاطلاق
فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد

يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بيناه سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه على التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا واراد معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في جميع الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى

الحقيقي

الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا ح في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفع ان ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مط في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة التزامية او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة لا تسمى وكنه في نظائره باب المفهوم وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المعتد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا يصح ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له

عن

عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له اذ لا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع
له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح
واما ثانيا فبانا نجعل البحث فيما بينا فيما بينا وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية
ويمكن ان يقال ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او مجتمعا مع
المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن
ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة
اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة
على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء ره وغيره ان دخول المجاز
في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو ره به ايضا في حواشي
المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس هنا ارادتان
متضادتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو جاز ان اريد من البدلية اراده
هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر
كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد
وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة
والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم
ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا
تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج
من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني
ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل
الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لا انه يراد به معنى
ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان [illegible]

كل قولنا زيد قائم امس المستعمل فيمن قام امس الامس وقولنا زيد قائم الآن او غدا دون الغد المستعمل فيمن قام امس واعده ...

بجعلها صورة مليحة
فصاحب التعبير النطقي يجعلها
ثانية الثلث الاولى كقولنا زيد قائم امس
المستعمل فيمن قام بالامس وصاحب التعبير النسبي
ينكر ذلك ويقول ان مثل ذلك حقيقة لوجود الاتصاف في حال
النسبة ويلزمه ان يستبدل ذلك باولى الثلث الاخيرة وهو كقولنا زيد
قائم غدا المستعمل فيمن قام الآن حيث ان الاتصاف فيه قبل زمان النسبة فقد عرفت
المتنازع فيه وصاحب التعبير النطقي ينكر ذلك ويقول انه حقيقة لوجود الاتصاف حال النطق وان
بقي لك صعوبة في ادراك هذه التشقيقات والتدقيقات التي بذلت دونها ودون امثالها جهدي لم يستنبط
ذكرها احد قبلنا اعلم فاستمع في ذلك بهذا الجدول الرابع اذ قد عرفت تطرق الاحتمالين في مدار الازمنة الثلثة في تحرير

اضافة ازمنة النسبة في جانب اللفظ / ازمنة الجري ... في جانب المعنى	زيد قائم امس ... [illegible]	يوم قائم ... [illegible]	يوم قائم ... [illegible]
المنقضي في زمان النسبة	الماضي للآن الحاضر الذي هو آن النطق	مقدم نفس الآن الحاضر الذي هو آن النطق	مقدم القائم للآن الحاضر الذي هو آن النطق
الحاصل في زمان النسبة	امس قائم ... [illegible]	زيد قائم ... [illegible]	امس قائم ... [illegible]
المتجدد بعد زمان النسبة	زيد قائم ... [illegible]	امس قائم ... [illegible]	زيد قائم ... [illegible]

موضع النزاع وتشقيقه هو النسبة او النطق بوجه اشتراط الوجود والخلاف في ذلك فلابد فيه من تحقيق بمال فاعلم انه لم اظفر في كلامهم
على نص باحد الامرين الا من المصنف ره في مباحثه الاول وكذا البعض من تأخره والظاهر انه مرتضى المعظم ايضا كما لا يخفى على
خلاف فالمدار بما يظهر من السيدرة والشهيد في المنية والتمهيد فالاول في طي استدلاله على مختاره في محل النزاع
وهو كون المشتق حقيقة في المنقضي قال الثاني في ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب
مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل على خلاف زيد ضارب عمرا امس ولو لم يجوز
عندهم ان اسم الفاعل مع اطلاقه على ذات وجد منه الفعل في الزمان
الماضي لكان هذا الكلام لغوا ثم قال وفيه نظر لان ذلك
انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة
اما على كون ذلك الاطلاق
حقيقة فلا والنزاع

فيه هذا الكلام كالصريح في كون كون زيد قائم امس من موضع النزاع ولا يتم ذلك الا على كون مداره على ماضي زمان النطق والا كان عليه ان

اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى
الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة
المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد واطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد انجر الجواز لان
المعنى الحقيقي يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك
يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز حينئذ لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط
قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي لابد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال
ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض
وجوب قيام قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين
من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر اوضح **قانون**
المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه
في حال التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر
ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق على من يتلبس
بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة الاول اليه والظاهر ان
ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في
قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة
وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة
الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى
قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا
كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا
كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر
جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهنالك تعبيران اخران احدهما
استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في
الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر
ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف

في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر مرارا وما يقال من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما يؤكد بطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح فلا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثاني

الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فتم فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية و يستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك شربت عبدا او خمرا او ساشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشير به لم يصر حين التكلم خمرا احتج القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه بناء في الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشترطي بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة امتناع فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير محقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتي انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة ح وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من شرط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى

من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر ايضا فيه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول لا يلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى العام السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في العام المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق ولم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان متلبسا حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجزاء الحكم ثابت ح بالاستصحاب وغيره من الادلة **تتميم** ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد تكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوال الملكة بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر ويصدق على من لم يتنس ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لاصل الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان

المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم فى اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما فى كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغى التامل فى موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء فيها الآن يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اغدّ البعير والثانى المعنى المعهود الحالى فعليك بالتامل والتفرقة فى كل موضع يرد عليك

الباب الاول فى الاوامر والنواهى

وفيه مقصدان

الاول فى الاوامر

قانون الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك كما اختاره جماعة سنشير اليه فى آخر المبحث والمراد بالعالى من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالى وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظنى ان من يقول بان الامر اعنى المركب من ام ر حقيقة فى الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول لا على لا بد ان يقول به لمناسب تعريف الاصطلاحى معناه العرفى لما الاستعلاء ظاهر فى الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو فى المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندى للتبادر وللآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون الخ وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقوله ص لبريرة بعد قولها اتامرنى يا رسول الله حيث طلبه مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة فى الوجوب وكون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ فى مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفى المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب لا باخذ الوجوب فى مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالى لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء فى مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم

الأمر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتعجيز والتخيير ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزمه [illegible] اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم انها امر وانها ندب او ارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغيرها يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ولتفعل واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع برأسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احديها ان العالي اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم فعل المتروك الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيتها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثتها الصورة بحالها ولكنه هل يفهم منه الالزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذي يظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعتاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المخاوف على هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليم هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام تفيد الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد

القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان للمناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السافل انها حقيقة فيراد مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل و لم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو بلا ريب الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ امر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي

قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع منه فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة

والجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الالزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة سيما فيما لا ظاهر له وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجوب واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين الخ هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد خارجي ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية و كل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا ياتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة و ايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة والتهديد يعلق على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة عن العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجري في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب هو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي

تتمة ما شبه في الوجوب بهذه الاية ولا بغيرها لان الحذر من العذاب واجب في نظر العقل فكيف يجعله الشرع جايز الترك بان يندبه او يبيحه وفيه نظر لانا ما ان اراد ان العقل اذا تصور العذاب وفرضه محققا وجب الحذر عنه او اراد ذلك مع قطع النظر عن فرض تحققه او اراد ان العقل اذا تصور مخالف امر الله سبحانه او معاديه اوجب حذر المخالف عن العذاب فالاول مسلم لكن كون المقام منه اول النزاع والثاني ممنوع

ما الافادة ورفع اليد من صيغة خيفة بالمرة على ما هو ظاهر العبارة فلا والمراد بالسياق سوق سابق الاية خصوصا ما القصد بها فان في قوله سبحانه قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا دلالة واضحة على ذلك قال في مجمع البيان بعد ذكر هذه الفقرة بعينها فيه معنى التهديد بالمجازاة والتسلل عبارة عن الخروج في خفية واللواذ ان يستتر بشيء مخافة ان يراه غيره وفسر يتسللون لواذا بان جماعة من المنافقين يهربون عن الجهاد وبهذا المنوال ومن الحجة عنه باشتغال النبي صلى الله عليه وآله بالخطبة كذلك لما يترتب عليه فلاحظ المقام وما علق عليه

قوله وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة الخ هكذا ذكره المحقق الجواد في شرح الزبدة واما المحقق البهائي فقال ان الوعيد على ما صدق عليه الامر من الصيغ وفيها نظر اما في كلام الشارح الجواد فان قوله الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة يعني بها افعل وما في معناه ان اراد ان الصيغة من افراد ذلك الكلي وكون الامر حقيقة فيها من باب تحقق الكلي في ضمن افراده ففيه ان كون الصيغة من افراد الامر اول الكلام فانها ان يعتبر في مفهوم الامر الاستعلاء المستلزم فلا تلازم بينها ... على الظاهر المدلول عليه بالتبادر والاخبار المذكورة في صدر القانون السابق تكون صيغة افعل مطلقا مختصا بالامر وكون الامر حقيقة فيه اول المتنازع وتخصيص الكلام لكنه افعل التي علم ان المراد بها من ذلك المفهوم لا يجدي في اثبات الوجوب لصيغة افعل وما في اطلاق كلامه ره واما ان لم يعتبر ذلك بل يكتفي بمحض طلب العالي فيدخل في الامر والمندوب فلا يجدي لان التعبير بالامر في الاية بالامر الايجابي ايضا فلا يتم الاستدلال المطلق صيغة افعل وان اراد ان الامر منحصر في صيغة افعل ففيه منعان الاول منع الانحصار الا على طريقة النحاة ولعله قد فهم وهو خارج عن مصطلح الفن لكون قولهم امرتك بكذا واوجبت عليك كذا ونحوها ايضا امرا والثاني منع كون افعل وما في معناه فقط امرا مع صدوره من العالي امر كما صرح بذلك المعتزلة في تعريفهم للامر من انه قول العالي للداني افعل وزاد بعضهم ما يتبادر منه الوجوب فيعود الكلام المتقدم مع انه لو سلم ان المتبادر منه الوجوب فهذا استدلال بالتبادر لا بالاية اذ مع تسليم تبادر الوجوب لا حاجة الى التمسك بالاية لكنه ولا يتم ايضا بهال الحجة التبادر فلا يكون دليلا مستقلا كما جعلوه والحاصل ان المراد من الامر في الاية هو الصيغة بمعنى ... ما تسليم كون الامر هو صيغة افعل مطلقا وهو اول البحث والمراد بنظر كلام الاشاعرة حيث عبروا عنه في المبحث اي البحث في ان صيغة افعل حقيقة فيما اذا بان ان الامر هي الصيغة بحث تمام لا فرق قال بان صيغة افعل مخصوصة بالامر ان جعلنا الامر اعم من الواجب والندب

قوله فيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله الى قوله فافهم توضيحه ان التقرير وطلب الاقرار على علة المخالفة لاتمام الحجة انما يحسن ان كان العلة مما يكون فيها وصاحبه متقراً به معترفاً عليه مستهزءا به

في يحسن اتمام الحجة في عقاب مخالف الامر من حيث انه مخالفة الامر باقراره على شيء ذلك فاذا قطع النظر عن مخالفة الامر من حيث انه مخالفة الامر وقطع النظر الى علة المخالفة لاتمام الحجة فلا بد ان

يكون العلة من هذا الباب ليتم العقاب على الترك من جهة الاستناد الى العلة وان كان الامر به ايضا ولا ريب ان قوله تعالى وما منعك ان تسجد اذ امرتك من قبيل الشيئين احدهما العقاب على ابليس

المطلقة حتى بالنسبة اليه تعالى ايضا فيلزم من ذلك اخذ الاقرار على علة الجهات الثلث قلت مع ان في الم يظهر من المعترض ان

ابليس لعنه الله
ايضا لم يعلم منه انه اقر
بالعلتين الاخريين في ضمن هذه
العلة ولم يفهم من جوابه الا العلة الواحدة فكيف
ينفع في امكان الذم عليه بالانانية المطلقة حتى بالنسبة
اليه تعالى ايضا وانما ينفع اخذ الاقرار في صحة الملامة عليه ان لو فهم
ان ابليس ايضا اراد من هذه العلة الواحدة الاشارة الى العلتين الاخريين ايضا
٤٧ وانه تعالى ايضا ذمه عليها وهو غير ظاهر من هذه المجادلة المخاصمة الواردة على طبق افهام العامة
فليفهم منه قوله فيه ان الاستطاعة غير المشية الخ فذلكة الاجوبة على ما يستفاد من مجموع العبارة

منع للاولوية وقلب من وجهين ومنع للثانية ولانطباق النتيجة تقرير الاول انه لا نسلم الاولوية كيف وهذا دلالة في حيز

المنع لابتنائها على ما ذكر من الاحتمالات الثلث مع انه يرد عليها بوجوه لا يترجح بها اولم نقل بالعكس فانه اذا قام الاحتمال بطل

الاستدلال بيان ذلك ان الاحتمالات الستة في مفاد هذه الرواية لا اقل من عشرة ينقرب ان من فيها اما تبعيضية

او بمعنى الباء او بيانية كما ذكره وما اما موصولة او زمانية كذلك والاستطاعة اما بمعناه العرفي وهو القدرة او اللغوي وهو

ومضروبه في النصف ان يبلغ الاثنى عشر الا انه يبطل اثنان منها وهما كون من بيانية وما زمانية على اي من الوجهين في معنى الا

ستطاعة وتلك العشرة مفاد ثلثة منها وان كان ما ذكره الا ان مفاد ثلثة اخرى منها قاعدة اخرى هي ان القدرة شرط

للتكليف واثنين منها ثالثة هي ان بعض المامور به مندوب والباقيين رابعة هي ان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقد تيسر ذلك

سترا ذكرنا بهذا الجدول اذا عرفت في الملخص الجواب بالاول انا لا نسلم ان النبي صلى الله عليه وآله رد امتثال امره الى مشيتنا فان دان

الاستطاعة	بيانية	بمعنى الباء	تبعيضية	بيانية	بمعنى الباء	تبعيضية	من
	زمانية	زمانية	زمانية	موصولة	موصولة	موصولة	ما
	باطل	التكليف مشروط بالقدرة	قاعدة الميسور	التكليف مشروط بالقدرة	التكليف مشروط بالقدرة	قاعدة الميسور	المقدرة
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

سلمنا كون الاستطاعة لغة بمعنى المشية لكنها في العرف العام بمعنى القدرة كما هو واضح فتأتيه المقدمة الاولى للخصم مبنية على

تقديم اللغة على العرف حيثما تعارضا لتم لذلك الوجوه الثلثة ان فيه له وقد قرر في المبادي انه معركة الاراء وفيه اقوال ثالثها

الوقف وان التحقيق تقديم العرف وفاقا للمحققين ومنهم المصنف فلا نطيل بالاعادة وليت المصنف اشار الى هذا الاخبار و

ان تمسك تقوية للخصم ماوي الراي ومنها ان ستر ص قوله بل لعل ذلك يفيد الوجوب الخ هذا هو الجواب باحد القلبين بيانه انه ثبت

به بل بخصم ضد مقصوده الذي هو عين مقصودنا كما ان مفاد الاخر اثبات نفيه به وهذا هو الفارق بينهما تقريره ان يقال رد النبي

صلى الله عليه وآله امتثال امره الى طاقة المكلفين وكلما كان كذلك فامره يفيد الوجوب وكلما كان كذلك فهو لغة كذلك اما

الاولى فلما سمعت من تقديم العرف واما الثانية فلانه لم يتعارف التعبير عن المندوب بمثل هذه العبارة بان

تعلق طلبه على حسب المقدور وانما تعارف ذلك في الواجب لافادته الاهتمام والمضايقة وانما

المتعارف في التعبير عن المندوب ما يفيد الاهمال والمسامحة واما الثالثة فظاهر

واما تحرير ان في الدليل لما اعلمنا ص قوله مع ان بيان المعنى الخ

هذا هو القلب الثاني وتقريره ان يقال لو كان الامر حقيقة

في الندب ظاهرا فيه لغة لما احتاج الى

بيان النبي صلى الله عليه وآله

بالذات فاقدم

شبه اما الملازمة فلقوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واما بطلان التالي فلتعين ذلك للنص الذي تمسك به

لامرتهم بالسواك فان طلب للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين

الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل

الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب

النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك

فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب

وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل خصوص امر الشارع الان يقال المراد بقوله

اسجدوا امثال هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو

امره تعالى فتم وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب

لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمها لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف

الملئكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما تصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان

الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال ايضا ان الاستفهام

تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار

حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على

الله بل على ادم عليه السلام فيرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من

المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يعذر من تبعها بغير في عداد المقصرين فتأمل

ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على

ترك الامر مشاقة وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدل على ان الجواز

ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال

ثبوت القرينة على الوجوب يدفعه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابع

وبقوله صلى الله عليه وآله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان ما رده الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة

غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما

احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا

والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر

في دلائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما

عليحدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه في

مراده ان اخذ الاعراض والتولي واعتباره انما هو لمجرد المحافظة على صحة
التركيب النحوي
ولا يلزم من ذلك اعتباره
في المعنى المراد اذ لا يلزم من ذلك
اعتبار معنى الاعراض والتولي بحيث يكفي فيه
اعتبار لفظه فاورد واعليه بان المحافظة على صحة
التركيب النحوي لا يتحقق الا على تقدير اعتبار الاعراض والتولي
في المعنى المراد وان صحة التركيب النحوي تدور مدار المعاني لا مجرد الالفاظ

خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين
بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز أكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي

من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم
حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها

ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة
على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان
الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالة لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم
فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه
منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ
الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا
الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك
عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة عليهم السلام وان اطاعتهم مفترضة وهي
كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجبا وان ندبا فندب والحاصل
ان الائمة دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا
بصيغة افعل او ما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت و
الطاغوت واشباههما كما قيل في الاتباع فيهم المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة
في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاخبار منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقتضي
بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار
ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة وبطلان حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابه **تفسير** قال في
المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة
الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به
عنهم وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب
بلا قرينة حالية او لفظية وتفهيم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز

الراجح مجاز انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فساواه مع الحقيقة ممنوع الا اذا بلغ
المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني ولا تقول به باثباته فيما نحن فيه مع انه
لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان
الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا فيها
حقايق شرعية في لسان الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها
المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذلك العام مع انه بلغ في
التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع روايات
مجموع الرواة عن مجموع الائمة عليهم الصلوة والسلام والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة
الى كل واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف
القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب والاباحة او التوقف
او ما يعمهما انما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة
في الفعل ويلزمه بينا رفع المنع السابق المتبادر بمعنى اجتهد في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من
تقديم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة
مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها
الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة
اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدل على
ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست
من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران
والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت
الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال
فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه
بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف
والشرع قد حررت عن فوايدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ
مثل قول المولى لعبده اخرج من المحبس الى المكتب في مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد

المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب فيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد دفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضد له واقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتنافه بشيء اخر يخرجه عن حقيقة الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو امر رخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فنقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه عن المحبس من حيث هو خروج عن المحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب فلا يضره هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة افتاوا على الوجوب في شيء وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام

قانونٌ المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تكرارا دائما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فان لا تدل على المرة لا يكون امتثالا ولا يخالف من بعضهم دلالتها على عدم التكرار فتكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول

الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما ليس ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني منها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة موجود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب الالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والتزوك بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المعروفة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعلمه من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين

القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو وجد افرادا متعددة في ان واحد
مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فقيل على القول بالماهية يحصل
الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبتني ذلك على جواز اجتماع الامر
والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين
ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا بمجرد كونه في الزمان الواحد
وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المكلف به بالقرعة
ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من
يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق انه
ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب
الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد
والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي
المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب وفي
العقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة
الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان به مقدمة فضلا
عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه
لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن
الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل
ليس من قبيل التسبيح والثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا نرد على هذا القائل
ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان
كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجاز على القول
بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه
انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة
ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره
فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **تذنيب** الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط
والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر

زد يبتني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة اه ولعدم وجه البناء ان الماهية من حيث وجودها في ضمن واحد من الافراد المجتمعة مامور بها ومن حيث وجودها في ضمن الافراد الاخر
منهي عنها فعلى القول بكون تعدد الجهة مجديا في جواز اجتماع الامر والنهي كان ممتثلا وعاصيا من جهتين وفي هذا البيان ما لا يخفى من الوهن لخروج المفروض عن عنوان مسئلة اجتماع الامر والنهي وهو الامر

تعليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها انه لا اشعار عليه مع فهم العلية
بمعنى كون الشرط او الوصف علة فيكون من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايضا من
المانعين مطلقا لعدم اعتباره للمنصوص العلة مطلقا وسيجيء ان شاء الله تعالى ان الحق حجيتها فالاولى
اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا
ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا
الا ان يقال بحملها على العموم لو وقعا في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لا
تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة
الثابتة كاصة جوابه فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم
والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلد
ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
ان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط وكذا فيما يحصل الشك الحاقا
بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي
بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان
ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا
شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مغلوب حاله بل في ذلك ايضا انما فهم العلية **قانون** لا دلالة
لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التاخير كما ذهب
اليه السيد ره بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال بها كما ذهب اليه جماعة من المحققين
واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به ولنا نظير ما مر في القانون السابق واستدل
القائلون بالفور بمذمة العبد اذا تاخر في السقي عند قول مولاه اسقني وهو مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع
فيه ومثل استدلالهم بذمة ابليس لعنه الله على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور ولان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت
دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا ففيه قوله خلقتني من نار وخلقته
من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين
والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت

لا يعلم تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فلا يجب عند مرة بانا نجوز التاخير الى
حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة
التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد
عليه ان هذا وان كان يدفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل برائة
الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة
فيحصل الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف اخر
ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة
الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز
بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل الكلام المجيب
تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البرائة بالمبادرة مع عدم لزوم
وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو
لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم
كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم
انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك
ووجوبه ممنوع وما يقال من ان تحصيل البرائة اليقينية المتبينة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور
لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو ممنوع مثل
سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به
واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب
الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه
لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا
بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق
وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس
غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب
الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول
الا بدليل وهو منتف بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام

نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذلك النهي وفيه ان ذلك يستلزم تغاير
مدلولات المواد المستقر فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر
المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول
مدلولها مقارنا لحصولها او في الان المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر تعين الثاني والتحقيق
ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة
عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر
وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك
الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه
منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل
للاستقبال لا الحال التلبس كما بينا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا
الاستقراء في اثبات اللغة وهنا طريق اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر
للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم
الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه
لم يثبت اتفاقهم على ذلك يعارضه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان
حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال
والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل
المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرها
سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فظاهر ان سبب المغفرة
انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل
ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم
فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا
للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد
اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الاية

بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا للسائل عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور دون ما ذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهورا ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في اية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد ره بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع تجوز استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير

مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسألة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسألة تبعية القضا للادا وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التخصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد فقياسه بالموقت قياس مع الفارق وانه بما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق

وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤل اليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الآمر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المتعذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد وظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال و الجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وفي تحرير الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احترازا عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام آخر مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع ح وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا ظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى

ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده لتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب في اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة اعم من المقدورة بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى **الخامسة** قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنسبة الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ اصلا وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد **السادسة** الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لابد منها في الامتثال مما لا يرتاب فيه ذو مسكة و المراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما او في ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب حينئذ واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك حينئذ مما هو من

جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقف عليها الامر جهة

الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين

ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشئ على النهي

عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد و

يترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد ليس

مراده طلب الترك التبعي كما ستعرفه بل مراده الخطاب الاصلي وحجة التأييد ان النهي المستلزم

للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا **السابعة** دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية

واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة الصيغة على الحتم والالزام عند من يدعي

التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى

الاعم كدلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل في الطرفين والنسبة

بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد

التأمل في الخطاب في شئ آخر كون ذلك الشئ لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب

بالوضع ثم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما نختاره

ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة

خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب يحصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل

ولا يخفى ان هذه الدلالة معتبرة ايضا محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل

الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما

كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم

الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم

بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب

على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين

لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل الطهر بالحرام ايضا بل بفعل الغير

ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع

الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب

التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها

لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب

عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتها ثم ان

ههنا معنى آخر للالتزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني

ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا

خطابان اصليان للشارع تعالى احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى

هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم حين انفراد

كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتم ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام

في مباحث المفهوم والمنطوق **الثامنة** قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد

بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط

وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل

بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم

بانحصار الحكمة منها في شئ او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح

بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا

تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطن وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب

بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان

يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطن له

ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء فان جاء من اعطاه

الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور

وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله

فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه

بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون الاطلاع نعم انما

يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا و

ان كان مقدمته قدرا مشتركا بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد هذا لك

فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن

بعض الاصوليين والشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب و

بوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى
السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مط لعدم احتمال التقييد
ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب
المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مط لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحدى من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة
الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب في المقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين
كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات
لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب
على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما للقبح او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل
كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان يدفعه فهم
العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته
ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم
استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به حتى يقال انه ربما امر بشيء ولا يخطر بباله
المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم
كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم
ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى
هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي
ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال باندراجه تحت اخبار العام فيمن
بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ
حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبانه
المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مط والجواب عن
الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة
الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده
وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض لو ترك عصيانا على القول بالوجوب

اذ لا مدخلية للوجوب في المقدمة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا امتناع منه
اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه
واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان
الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا
اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال
الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف
ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا
باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح
الامر بجواز ترك المقدمة فح يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز
الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم
واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح
بعدم العقاب على ترك المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يلزم ذلك عدم
الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم
العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا
من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي
جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن
ورود الامر من الشرع بوجود ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ
هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تعالى ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من
الفرق بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم ولا تصعد وبين قوله كن على
السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي
على كل واحد من الدرجات والذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث
منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم
حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما
في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب

الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف
المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك
عن السبب قطعا ووجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد
الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور
لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب
مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر الماهيات
الكلية وان لم تكن وجوده الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط
ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا
لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ههنا ما له واسطة
مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما
يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب
قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون
رفع الحدث ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والاداء
بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات
مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب
كغيره من المقدمات بدلالة لما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان
المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلا لان الاحراق
انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المباشرة
للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مأمورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة
استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن
موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته
عليه مطابقة فالامر حقيقة انما توجه هنا الى السبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه
دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا

فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احدا من امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقامان
دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية و
لكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات
ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه
لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما
ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المأمور به او لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به منحصر في
المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف واما بطلان التالي
فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام
المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من
اوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا هو
اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن
هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة
مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان
ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم
من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في
غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي في الجواب
الجواب **تنبيهات الاول** ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو
اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من
اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض
الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة
النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى
عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص به بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء
اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب منها الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين
المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب ساير المقدمات
تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع

وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاد نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا نضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول الاصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المحقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما ان ابقى منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتمام التحقيق في ذلك يجيء في اواخر الكتاب انشاء الله تعالى **الثالث** الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه

قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يقتضي رسم مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرض ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني

تم حاشيه واشار فى الحاشية فى الاول وقد علمت انه لا توقف فى الطرفين مع ان المقام فى توقف فعل المامور به على ترك ضده غير المقام فى توقف ترك الحرام على فعل ضده كما لا يخفى على المتدبر فكيف
يمكن تصوير الدور ح فى ذلك بقيت مناقشات سيجئ ذكرها مع الاجوبة عنها ان شاء الله تعالى رحمه ره

قوله مع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا آه التقييد بالغالب لما سبق اليه بتاء الاحالة كما

110

عدم توقف ترك الحرام على فعل وجودى فلا يكون فعل الضد مقدمة
لترك ضده
وعدم تخلف ترك الضد
عن فعل المامور به انه توقف
فعل المامور به على ترك ضده فيكون
ترك الضد مقدمة لفعل ضده وفيه منع عدم
تخلف الترك عن الفعل توقف الفعل عليه لما نبهنا عليه
من انه انما هو لمقارنة انتفاء علة وجود الضد المتروك لتحقق
علة وجود الضد الموجود المستلزم لكون الترك بالقياس الى الفعل من
مقارناته الاتفاقية من دون تاثير له فيه على ما هو مناط التوقف والمقدمية
سيد على القزوينى ره

قوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور آه قد اشرنا الى وجه لزومه

المسلم من الممتنع هو الممتنع بالذات لا الممتنع بالاختيار والانتفاء واعم منها ولا دلالة للعام على الخاص فثبت فائدة الخطاب وان
كان
المتعلق به
غير وجوده و
الثالث فان التكليف
للامتحان فانه يجوز ان
يامر الامر بشئ مع علمه بالا
نتفاء امتثاله ولا يلزم ح قبح و
نقص كما سيأتى تحقيقه ان شاء
الله تعالى فى الاوامر قد كتب بعد ذلك هنا
حاشية لتوضيح المقام لا باس بذكرها
قال الكلام الى هنا فى بيان كون ترك الضد
من جملة مقدمات الواجب وابطال توهم بعض
المحققين من جعله من المقارنات الاتفاقية واما
قولنا فان قلت آه فهو ابطال لما عسى ان يتمسك به
هذا المحقق لتتميم مطلبه بانه لو كان ترك الضد مقدمة ومن
جملة ما يتوقف عليه الواجب سواء تفطن به المكلف ام لا
سواء وجد الواجب ام لا وسواء توصل به اليه ام لا لما صح قول
القائلين بوجوب المقدمة وهو اكثر الفقهاء والاصوليين وما
ذكرنا فى ذيل قولنا فان قلت فهو بيان لهذه الملازمة التى يمكن ان يدعيها
هذا المحقق وما ذكرنا فى ذيل قولنا قلت فهو بيان لبطلان بيان الملازمة و
حاصل بيان الملازمة انه لو فرض وجود صارف عن فعل الواجب وترك الواجب
بسبب الصارف فلا يبقى واجب فلا معنى لوجوب المقدمة ح ولا يصح الحكم بوجوبها
شرعا على المعنى الذى ذكرتها من كونها خطابا اصليا متعلقا بها لنفسها لانه تكليف
بغير المقدور فانه اذا انتفى الواجب بسبب الصارف وعلم الامر ان المكلف لا يفعله
فلا يتعلق به خطاب حتى يستفاد من هذا الخطاب وجوب المقدمة وحاصل بيان بطلان
هذا البيان هو ان العلم بان المامور لا يفعل الواجب لا يجعل الممكن ممتنعا فان العلم
ليس علة للمعلوم بل هو تابع له والا لزم الجبر وهو باطل بالبديهة واما قولنا وتوهم
كون الخطاب آه فهو دفع لما عسى ان يتوهم من ان بعد تسليم ان ذلك
ليس تكليفا بالمحال لكنه قبيح من جهة لزوم السفه واللغو لان طلب
ما يعلم عدم حصوله من الحكيم قبيح وبيان التوهم ان مع
انتفاء الواجب بسبب الصارف يقبح
طلب المقدمة لانها
ليست مطلوبة
بنفسها و
مع وجود الصارف لا يمكن صدور الواجب فطلب مقدمته
قبيح واما دفع هذا التوهم فهو ما ذكرنا من قولنا مدفوع
انتهى
كلامه ره

قوله فيه ان
هذا الكلام اشتباه التوقف
بالاستلزام آه توضيحه ان ترك
الصلوة فى الغصبية المضيقة ايضا لا توقف

على فعل الازالة بل هو باختيار المكلف قد يخلو عنهما معا فانه قد لا يصلى ولا يزيل ولا يزيد هذا آه عدم توقف ترك احدهما على فعل الاخر ...

111

قوله ومن المقابس متغاير ان آه اراد بتغاير المقابس ما ذكره سابقا
من ابداء الفرق بينهما فان فعل الضد كثيرا ما ينفك عن ترك ضده فلا
يعقل توقف
الترك عليه بخلاف
ترك الضد الذى لا ينفك عن
فعل الضد ابدا فيكون مما يتوقف عليه الفعل
وفيه منع الملازمة حسب ما بيناه سيد على ره

قوله فاللازم على القائل بوجوب المقدمة آه قال ره
فى الحاشية فذلكة للمقام يعنى ما اورده المعترض فى ذيل قوله فان
قلت لا يرد على القائل بوجوب المقدمة ولا يلزم عليه القول بوجوب المقدمة

انه لما فادن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكان ذلك باطلا لانه من باب محض
الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما فى كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع
الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه
التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران
وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا
الضد ففيه ان فى هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل
الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف
والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا من فعل ضده فحسب من ذلك انه لا
مدخلية لترك الضد فى فعل ضده وحسبان مقدمة الشئ هى ما يتوقف عليه الفعل فى نظر المكلف
مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله فى الخارج فلا
يتحقق واجب فى الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر
التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف فى نفس
الامر والثانى انما هو معنى ما لا يتم الامر الا به الاول مع ان هذا الكلام يجرى فى ساير المقدمات ايضا
فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفى الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل
الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب فى نفس الامر سواء تفطن به المكلف
ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا ح كما هو مقتضى القول بوجوب
المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر فى قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم
كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة فى
نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الوا
ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك
المقدمات التى لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير فى الوجود
فى الخارج وفى نظر المكلف لا يضر وهذا من اوضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء
احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شئ فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان
يعنى المقدمات الملحوظة حال عدم الواجب وانتفائه منه ره
له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما فى الباب انه لا يترتب
وتوضيح ذلك قال فى حاشية منه
ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له فى صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال

بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجي لا ينفي ترتب العقاب على فعله
على القول بوجوب المقدمة **الثالثة** المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه
مشتبه المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان
مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في
دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل ما يقارنه فهو واجب
لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب
فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع
هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني
فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يدفع الاشكال لانه
يقول ح يكون احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب
حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب
ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء
فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك
الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف خاليا عن كل
فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور
فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يتم بالنظر الى ما
حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمة قد تكون غير متعددات وانه قد يقوم غير المقدمة
مقام المقدمة فان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه مقام سائر افراده بعض الامور الغير
المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان
هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان
هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورة مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير
المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد افراد الواجب المخير بهذا
المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك
الحرام اصلا مطلقا وانه من المقارنات الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام
على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحها

علقناه

علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد
موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين
اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او
مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة
التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق
الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من
المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض
الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم
الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ودليله انه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية
عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبذلك
ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى
الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد ره وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي
وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا مم وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد
غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في
الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على
النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية
العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحد من الدلالات
الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله به بطريق اولى واما الالتزام
فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية
واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما
كون الامر قاصدا حرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل
دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب
تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان
بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك

الترك

الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر

الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل

والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع اختصاص الذم على الفعل لما

سيحقق من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع

ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف

عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه

بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل العقل المسلم في الكف ايضا

هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج

المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك

اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به

الا به فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من

مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة

اصالة او تسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكررت الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة

توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به

لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه و

اختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف

باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد

اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان لم يكن في

فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب

في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل

النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور

به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم

الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من

جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل

الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد

حرمة المعلول من دون العلة كوجود المسبب من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين

يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان

فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة

انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على فعل الضد مع كان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل

النزاع لسقوط التكليف فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما

يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته

اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت

فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب في مثله الكلام في

علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين

لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم

تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما

فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان

توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع اولا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم

انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من ساير احكام الشرع

وتتبع مواردها وفيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى

ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا م

لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع طيبة

اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة

بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب

المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما

لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف

لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة

تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو

ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض

النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد

فاذا

فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مط اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في اي معين من اناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة بخصوص الدار الغصبي **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدل على الامر بضدها بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد لزم بها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا

قانون لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما نسبه كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين و كلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فالجواب الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه واللازم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجمع الاعتباران كا [illegible] افرادها والخطاب باعتبار [illegible] بين الفريقين فربما قيل ان [illegible]

النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستر والخمسة في ضمن التاديب واختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب ويغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاول بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن مسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة ولا تغفل

قانون لا خلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من

جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون بذلك
شرعاً بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤدياً للجميع ويضعف كونه قاضياً مطلقاً او
لما وقع في خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشئ في وقت يزيد عليه
ويطلق عليه الواجب الموسع فالحق وقوعه وفاقاً لاكثر المحققين لامكانه عقلاً ووقوعه شرعاً اما
جوازه عقلاً فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزماً لانه يلزم لو
ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد
متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات و
غيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل
باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعاً وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء
الوقت ولا مرجح لاحد الاجزاء على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلاً وهو التخيير بين الايقاعات
الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه
التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص
الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته
قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو ما اذا تركه راساً لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي
يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتماً بعد فعله ثانياً ولا كذلك
المضيقات فانه لا عفو حتماً فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه
قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان
التالي على قوله ايضاً تم للنقض بتقديم الزكوة نفلاً وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة
عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجاً بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي
بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول
الوقت رضوان الله واخره عفو الله فصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه
واجباً والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط
بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها
في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل
يجب بدلاً من الترك بدليته العزم عليه ثانياً حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب اولا قولان

اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة فمدخولة
مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم
والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين
ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا
يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضاً بان البدل ههنا تابع مترتب عن ترك مبدله
كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند تركه
فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل
لما فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل محقق وهو كل واحد
من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير
وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع
طرق الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب ويجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة
3 فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج
عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر من جنسه بخلاف ما
قبل الوقت وبانه ثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما
وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان
اريد حصول العصيان ايضاً بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع
ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم
فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالاً
او تفصيلاً حين استشعرها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب
3 الموسع ولا بها بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب
ولكن لما كان العزم على الفعل بعد دخول وقته ممتنعاً فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين
التخييريين واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضاً لان غاية الامر انه يجب
على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال
4 ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام
بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد

تتميم التوسعة فى الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود مثل ما دة العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثانى بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصى من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين فى موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته بظنه الاجنبية وشرب خلا بظنه الخمر ونحو ذلك فلا ريب فى العصيان انما الاشكال فى انه قضاء او اداء والاشهر الاقوى الثانى لانه وقع فى وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة اذا فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد فى المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير فى لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف فى اول الوقت فى جزء اخر فالمكلف فى اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب فى مسئلة القصر فى السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير فى اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر فى اى جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة فى الاجزاء فى نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف بايقاعها فى هذه الاجزاء تخيير فى لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريبا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا كما يستفاد اقل الحمل من الايتين فتامل

قانون الواجب الكفائى ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبى صلى الله عليه وآله والدليل فى جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منه احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوا جميعا لذموا بالترك واستحق العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعى حجة القول الثانى انه لو تعين على

كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوى كل واحد منهم الوجوب وحجة الاخير وجوه **الاول** ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجرى فى الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه **الثانى** كما انه يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا فيجوز الامر ببعض مبهم فان ما يحصل مانعا هو الابهام وقد لغى وقد يسقط بفعل اى بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذا انما هو فى اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته **الثالث** قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد النفر ثم ان الواجب الكفائى لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعى مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام فى الفروع

قانون اختلفوا فى ان الامر المعلق بالكلى ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئى المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقى ايضا لانه هو الموجود فى الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة فى الماهية لا بشرط شئ ونقل فيه السكاكى اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعى ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعى ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون ذلك فى شئ من الموارد مثل انهم يقولون فى مبحث افادة

الأمر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الأمر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم
ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب
الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال
والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في
الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد
والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمة حصولها فيجب من باب المقدمة
وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود
الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت
اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبينوه في محله وثانيا
ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من
الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور
هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها
في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان
وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه
الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع
القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تولد الامر الانتزاعي مما به الانتزاع وان كان امرا
اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في
الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج فاسدا
في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الكثيرة
على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة
فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي
لا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد
بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل
واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري

والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق
بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم
الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة
وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى
قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن
نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في
الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة
في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث
انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله
في الخارج ولو في نظر اهل العرف وتمايلهم من كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت
من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع
في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ايتني برجل وجاءني رجل وسلم اليّ الرجل لا الى المرأة
والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص
وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله
وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية
وبذلك يمكن اندراجه تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا
ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث
فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما
قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا
وحمل كلام الثاني على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة
الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث بلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها
كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب
استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى
المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع
له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف اما الاولان فقد

عرفت حكم الثانى منهما ههنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول
فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه خفيفه ح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظا
ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة ولكن مع قطع النظر عن النسبة الى
الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول لحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب فى ضعفا حرفيا كوضعه
بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل وانتظر لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم
بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعى رسم مقدمة وهى ان الواجب المشروط اعنى ما توقف وجوبه على
ما توقف عليه وجوده اما ان يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب القيام على من كان حاضرا ونحو ذلك ويعلم بحكم العقل مثل
توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية
اى التعليق على ما يفهم منه هنا انما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان
ظاهره الجهل بالوقوع وهو بنا فى العلم فيحمل الاشتراط ح الى حكمين مطلقين ثبوتى بالنسبة الى الوا
وسلبى بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة
بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا اجمع المكلف جميع الشرائط العقلية
والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة
الى الشروع فيه كالفرض السابق فى اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن
بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذى يظن ببقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن
يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد
النائى وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما فى المضيقات ومدار ارسال
الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم وانتظام عيش بنى ادم على ذلك فيكفى الظن
ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه فى محل المنع
بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا فى مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك
الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام فى نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط
فى محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات
العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كملك النصاب
من النداعين فى الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة

لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب لا
يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافى
الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف
الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى
حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا و
الثانى انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع
فيه ولكن المتداول فى السنة الاصوليين المقيدة فى تفريعاتهم هو النزاع الثانى وقد اختلط المقامان
على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق فى الاول الجواز ولا يحضرنى الان كلام من انكر جواز ذلك
الا العميدى فى شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم
من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا فى
اواخر المبحث وفيه انه لا قبح فى ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا
باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر
الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد فى العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم
لا يتمكن من الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا وتاخير
عنه قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما
سيجىء تحقيقه واما ثانيا فذلك يستلزم نفى النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى
القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر والحاصل ان الامر حقيقة فى طلب نفس الفعل
ومجاز فى طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك
متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح فى حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ
لا ينحصر فائدة الامتحان فى خصوص حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى و
بما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال فى هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة فى نفس الامر مما ذكرنا
دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهى عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات
انما هى من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى
المذكورات فى بعض الاحيان
اصحابنا فيه الى عدم الجواز

جمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف
بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع
شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض
فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذا للتحريم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا
فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع
بالغير في قبح التكليف به الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن
الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض
بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول باختصاص
جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذا النحو احتجوا
بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما
وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد لان الآدم
باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها
ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يتجه ذلك على
القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو
باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم بقاء
على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يتيسر حصول العلم بالواجب الموسع
بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا الشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى
جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم
الحجية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة
وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده
لانتفاء شرطه عنده وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء و
اجيب عنه بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو
ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه
لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان [illegible] بعد ما اذ
لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى [illegible] مثل ابرهيم واستشهادهم

بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولاستشهاده بذبح الله ولا ما يرد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين
صلوات الله وسلامه عليه والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض باني اذبحك مع كون المجاز في
الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل
لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد
يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه
بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه مأمور به وبصدد عن الذبح بقرينة قوله
تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امر من تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس
ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مستند عن امره تعالى فيبعد ورود الكلام ويشهد
بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول
بجوازه قبل العمل سيما عند حضوره وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم
لابرهيم في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما
لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على
المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرئة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم ممن وجد
الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض و
المشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات
او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان
ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ
لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما و
افطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان
الجواز الثابت بالبرائة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر
فمحل النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع
الى الحكم السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم
لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البرائة
من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه

بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب ورفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر فيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس فيهما تمنع من التحصلين لايجاب مع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل تعلقه بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما قد يدعى ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل

عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطها اعني حضور الامام ع او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوته في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدئة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا ينافي عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي الاذن او انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل نذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط دائما وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذا الكلام في اقسام العام والخاص

قانون

الحق ان الامر يقتضي الاجزاء ويجب هذا الاصل رسم مقدمات

الأولى

الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول

الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضا فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا فان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر فان التكليف قد يكون بشيء ماخوذ في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد من حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجراء عمله كذلك ومطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بنقضها بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى

مطلق الامر اعم من المبدل والبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل **الثالثة** محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التحرير في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او التكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص وسقوط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة **الرابعة** القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود وبعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما يقال للتشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار ولنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة

بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد الثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما نرى ان الصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكره وجه ولكن ذلك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او بقيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المأمور به هف والثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب بامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقوله

القائل بالتكرار بل يقول انه لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك للنهج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا البدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي

قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى بعضهم المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يحيل كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر بثبوت الاحتمال المعين المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع ان كان يعضده اصالة البرائة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الآخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع

واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمحل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والمجاز انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على المصنف ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الآخر ومجرد التباين في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس في ثبات الفصل الآخر عند الاصل فهو كما تحقق في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم آخر وثبات يوم آخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز والا لما جاز الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به رأسا فما دل منه على التعلق بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب غيرهما الدال على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور الخ ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسل الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان

الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضي الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف عنه شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتض الا انه يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتأخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتامل الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهي براءة الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة

قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبلي ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الآمر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحال التزاما ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهيته في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي

قانون النهي هو طلب ترك الفعل

يقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه ملاحظة لفعل اخر وهو الزنا وحال من الاحوال وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة وقد يشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر اتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فح فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ نهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه فصيرورته بذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاستثناء والعلا ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر والتخصيص بعد ضعفه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان حرمة فبالانزجار البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه وربما امرا لا يدل الا على حكم مناهي الرسول صلى الله عليه و الرواية انفهام حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفة الرسول بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل وفيه اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا عليهم السلام

على الحرمة

على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ

قانون اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان دفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته وغير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على مقام حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف وفعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مشتهي ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل الان والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون متعلق التكليف هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور فان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط

فائدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حد ما ذكروه في الامر

يشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية

هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية

مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى

اي تقدير فهيهنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي

عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتامل التاسعة

اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل

ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوما او صلوة وما لو القى في النار وتمكن عن

الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه الا فيجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة

النهي على التكرار على قولين فمن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما تقدم مرارا من ان الاوامر

والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط

شيء ولا يدل الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي والايجابي والاصل عدم شيء اخر فمن

يتعين فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعمالها في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة

الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك

خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية

في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه

باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة

او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة

المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدا الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك

الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال الطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في

شهر او سنة كذلك يصح ان يقال الطلب منك ما دام العمر ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك

الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة

في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة

ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف

ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلقا وارادة ترك

الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه جيد

ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة

اللفظية كما هو المتبادر في نظائر المبحث والا فلا نمنع الحمل على العموم ومنع فصلوة الحائض ونهي الطبيب

قد قيدا اولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك

يحمل الاطلاق في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك

انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما

وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع

كما سيجيء هذا ولكن للخصم ان يمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقول لا يلزم من الاطلاق في

الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب

ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان

يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او

تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلق

ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا

من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى

بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد النزول الفرد

بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب

العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل

كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعم لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه

في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة

الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تمادي و اما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات مثلا فمن ترك الزنا

بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم

تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر ممنوع لعدم التعدد وبالجملة الاتحاد وربما يتساوى طرفاه فكما

لا يمكن تحصيل زنائين في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك

الطبيعة راسا في ان من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من

قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول به فلا يلزمه عدم

القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور

وفيه ما قدم مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في نهـ

الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال الوجوب في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا

قانون

اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان ره من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد ره في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخونساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم رحمهم الله تعالى بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرت عادتهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدها المكلف بسوء اختياره في شخص واحد

ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي تبيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم لكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والتخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير

سقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجبات ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للآمر وكل واحد منها يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصاره في الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه كيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلب بطريق اولى اذ النهي في المكروهة انما تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله نعم ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لاندراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان

المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل من انفار البعير وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء ووجهه وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المفتح ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت قلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا الانتزاع في كثير من المكروهات كما في كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الآباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان تركنا الصلوة في الحمام واخترنا الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد

الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المقتضية اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا نفسه بحث لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل في نفس الامر مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما فيما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بما قلته وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تنفل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل نعم ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل العيد الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك نهى عنه الشارع في السفر ولا يريد منه بدله اذ لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات ليست كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرض تعلقها بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القران مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحائض من جملة ما نهى عنه لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا واما لم يحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان النهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احد

منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله [illegible] المتعين هناك لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون عليهم الصلوة والسلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتدارك ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد لها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادات وماهيتها اما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب الزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة لامر الامر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليهما الصلوة والسلام كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا اولى من فعله ولذا اختاره الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا وسيما في مثل الرواتب المتأكدة غاية التأكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع

من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل هذه العبادة
تكفى فى صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب فى الخارج
ح فان ورد فى امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد فى بعض الاخبار
الضعيفة ان الامام عليه السلام صام فى السفر فى شعبان مع انه ليس بصريح فى كونه مندوبا بل
ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفى الكراهة فيما لا بدل له
او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر فى صوم السفر الكراهة وفى التطوع فى الاوقات المكروهة
العدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادة
مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية
اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر فى المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردى
الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة
على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الاخر فكذا يجتمع
الرجحان الذاتى مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة
مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوهما وفيه ان المراد بالمرجوحية
الاضافية ان كان مع حصول منقصة فى ذاتها ايضا بمعنى الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود
المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح فنقول ذلك الغير ربما يكون مما يوازى اصل
الطبيعة فى الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا
الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هى من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة
لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم فى غير هذه الصورة
ايضا اعنى ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التى لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدى ما
ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون
فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا فى رد الجواب الثانى فان قلت مطلوب فعله
لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزايدة الحاصلة فى الغير فقد كررت على ما فررت
عنه فان المطلوب شئ واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا
فلا يلزم التكليف بالمحال قلنا انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل و
الترك لا يجوز اجتماع المتضادين فى صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل فى

الدار المغصوبة ولا تصل فى الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتى والمرجوحية الاضافية ايضا وما
يقال ان الفارق ان الصلوة تمتزج عين الغصب فيهما غير الكون فى الحمام مع ما فيه من التكلف
الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد فى الوجود الخارجى يوجب ارتفاع الاثنينية
فى الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبنى على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما سيجئ فيما بعد
فالنهى ثمة تعلق بالصلوة فى الدار المغصوبة لا بالصلوة لانها غصب بعينها والغصب منهى عنه
والذى ذكرناه من النقض مما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا
وليس مثالنا فى العبادة المكروهة مطابقا للبحث فى النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما
لو كان المنهى عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا
صل ولا تغصب بين قولنا صل ولا تكن فى مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل فى الحمام ولا
تصل فى الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية فى الصلوة فى مواضع التهمة
اضافية بالنسبة الى غيرها فى المثال الاول فنحن اقدر بان نقول لمرجوحية الصلوة فى الدار الغصبية
اضافية بالنسبة الى الصلوة فى غيرها فى المثال الثانى والنقض الاول الذى اوردناه فى الاستدلال انما هو
بالفقرة الاولى من المثال الثانى على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التى ذكرناها فى دفع جوابك
انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثانى بالنسبة الى ما ذكرته فى الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة
يناسب لو اوردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من
المثال الثانى قوله وكما انه يجتمع الخ فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير
المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا فى هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل
والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام فى الواجب النفسى والغيرى ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من
المواضع التى اشرنا الى ورودها فى الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة
مع ان الاستحباب النفسى على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد
دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب الغيرى معناه انه يستحب ان
يكون هذا الفعل فى حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الا ان يقال استحباب الفعل
فى حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو
اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شئ
واحد شخصى لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التى ذكرناها هو الصلوة فى المسجد فان المستحب والواجب

ايضا متضادان وكذلك الافضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما لا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فح يخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب وغيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مط بل مناط الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص من جهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة مواضعة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا

توصليا سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك البحث وبينه تخالف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة ليطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فاذا ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول ويظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هيهنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع قوله بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الخارج ففيه منع ظاهر وان

اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينفك الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصير شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مط وكذلك المكروهات وغيرها تماما قوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث سند له من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو اسند له تحت لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مط وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجاد في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان هيهنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك

تخصيص

تخصيص الأمر بالنهى والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صلّ مطلق والأمر يقتضى الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضى حرمة كل ما صدق عليه انه غصب القاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضى الا لزوم ارجاع احد العامين الى الأخر فما وجه تخصيص الأمر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الأخبار الدالة على ان للناس من الأرض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهى وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهى اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الأمر وقد مر ما يضعفه من في مبحث تكرار النهى ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البرائة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صلّ ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهى عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الأقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم

تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخّره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الخروج والغصب عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الانحصار ان العام الذا افراده في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب لوجود امكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من الشرعة وسلوكه اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ان استصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يبنى على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر وارادة المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى

وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط بالموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني ومن العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم دون اطلاع باعادة الغسل وكذلك ترتب الآثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد على دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد باصالة الجواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القويمة مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعدما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثني عنه بعضهم فمثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء انما الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ثم مما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم

ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه

الداخل او لوصفه الخارج او لشئ مفارق له متحد معه في الوجود او لشئ مفارق غير متحد معه في الوجود

والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد

والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحايض وصومها ونحو

ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة

الكاينة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على

المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في

الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما

اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه

يلزم ان يرجع الفعل عما فهم اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة

الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا

نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات

المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا

كون القضية غير قضية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حايضا فليس معناها

انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل

ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض

منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة

ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع

كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد الصغير

ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحايض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم

في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين

للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لجزئه او

لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه

لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال

البيع شرطه وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غير ذلك من

الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير

الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات

للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم

النحر فكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه

الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه اللازم هو كون تعيين

المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وكالبيع المشتمل على الربوا واما المنهي عنه لوصفه الخارج

فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة

الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان

الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل

هنا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا

ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع

تلقي الركبان واما المنهي عنه لشئ مفارق اتحد معه الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب و

النهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت

النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشئ

مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان

خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى

وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مخالطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما

استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية **الرابع**

اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال

للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة

درهما فهل يبر بان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول

نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امره الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير

مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى

هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين

الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه

متعددة

متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو بالحل فيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعل مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسدته ان اريد بما اسقط القضاء ما ثبت معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج باخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به ولكن فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف

للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما لم يكن مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحح بنزع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مط وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد ره وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر العام فيكفي موافقة العموم فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فيثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب في العرف انما هو المحكم لا ان النهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا و اما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا فيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات او بطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا تنافي ترتب الاثر عليها ويجيء تمام

الكلام

الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال من ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة ما نعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومنافية له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافية هنا ولا مانعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية و الاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا تناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من ان النسبة في عرفا وانهما التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تأخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التأخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو مما يؤيد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين و تساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان

فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق و ان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك حذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد منها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيه الامر وان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض وحمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر ومر جوابه ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص في ادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع احتج ايضا بانه لو لم يستلزم لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه لا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل و

رجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله تعالى بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لابد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم

تذنيبات

الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف الموصوف كصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثاني** المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار خرازة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي يكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل **الثالث** افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه انا لا نمنع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرائط او لا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض وليس الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي هو طلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المنع اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه والله الهادي

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم

وفيه مقصدان **الاول** في المحكم والمتشابه قال العلامة ره في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا

الباب الثاني

تتمة حاشية الظاهر على ما يترجح معناه المجازي بواسطة القرينة كما نا اسد يرمي والمجمل على ما يتردد بين معنيه الحقيقة والمجازي كالمجاز المشهور على مذهب الجمهور وما تردد بين معنيه المجازيين ومن النهاية تنفير بعدم

اختصاص الظاهر بما دل بالاصل او العرف بل يكون اللفظ ترجح معنى فيه فهو ظاهر بالنسبة اليه فما ذكرناه اولى من تفسيره بالدال على المعنى بالوضع لظهوره في الاختصاص بالحقايق واحتمال كون المراد بالوضع ما يعم وضع المجاز

١٦٤

بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال الارادة غير معناه بحسب تلك اللغة

ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا

البهائي ره في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فهو نص والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماؤل

والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد ره للنص

بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف

والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو

لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا

اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل

في الحاشية ايضا للظاهر والماؤل بقوله تعالى وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ فحملها على المسح ظاهر

وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف ماؤل وظاهر كلام المصنف تخصيص هذا التقسيم بالدال

بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه

الاقسام فان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام

القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثاني

ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم

في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه

وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو

بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال

المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة

فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى

فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي

بتمثيله بقوله تعالى لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ والفرق واضح والتحقيق في المقام ان هذا التقسيم لا بد

ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة و

الظن بها بالقراين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة

المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فنقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة

على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي

از حواشي صفحه صد و شصت و سيم است قوله غير كونها في ايام الحيض آه فيه اشارة بذلك تنبيها على عدم كون ذا الامر العدمي الذي يعبر عنه بالطهر من جملة الشرائط التي هي قيود للمامور به بل هو

كعدم الحيض من شروط الامر بخلاف عدم النجاسة بل مطلق الحدث وعدم النجاسة فانه من قيود المامور به لا من شروط الامر والسر في ذلك ان شروط المامور به وقيوده الوجودية والعدمية لا بد

١٦٥

قوله فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اه اقول مقتضى هذا التعريف انحصار المدلول او الدلالة في المنطوق والمفهوم وانه لا واسطة بينهما حيث اخذ فيه قيدان متناقضان ولا شك في ان الامرين دائرين اذا اخذ فيهما قيدان متناقضان فهما متناقضان ويظهر من بعضهم كالعلامة في النهاية عدم الانحصار بينهما حيث نسب الى المنطوق وغيره وعد من اقسام غير المنطوق المفهوم

[illegible]

من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ره ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد جميع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن بصدده الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر منها بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يجعل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثاني

في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا بد من جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان

[illegible]

فالاصل

الباب الثانى

قوله فالاول هو المعنى المطابقى والتضمنى اه كلمة او لمنع الخلو فعلى هذا يجتمعان فيما لو كان المدلول مركبا ومنه الوجوب على القول بكونه ماهية مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك وقد ينفرد الاول فيما لا يكون مركبا

فالامر فى ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شئ مذكورا وحالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا فى المنطوق ايضا كما ستعرف والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شئ غير مذكور وحالا من احواله والله الهادى

قانون المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقى او التضمنى ولى فى كون التضمنى صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الاشارة اليه فى مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف اى ملكا لى على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا فى ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذى يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز فى الاعراب وما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمى على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات والثانى ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشئ لو لم يكن ذلك الشئ علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشئ لحكم الشارع مثل قوله صلعم كفر بعد قول الاعرابى هلكت واهلكت واقعت اهلى فى نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا فى مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام فى قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابى وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاوصاف مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط فى القول فيجعل الوقاع وتعبير بعض افساد الصيام وتمام الكلام فى ذلك سيجئ انشاء الله تعالى فى اواخر الكتاب واما الثانى فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف فى المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود فى الآيتين والمقصود فى الاولى بيان تعب الام فى الحمل والفصال وفى الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا

قوله واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى اه قد عرفت انهم فسروا المنطوق الغير الصريح بما يلزم مما وضع له اللفظ ولذا اعترضه بالمدلول الالتزامى ولكن ينبغى ان يعلم ان ليس المراد من لازم ما وضع له اللفظ ما ثبت لزومه له لذاته بحيث يلزم من تصوره تصوره وهو اللازم البين بالمعنى الاخص ...

قوله واعلم ان الذى يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة اه تحقيق المقام يحتاج الى تشخيص ان المجازات هل هى من قبيل المطابقة او من قبيل دلالة التضمن والالتزام ... وان كان اصل الاشكال فى اندراج المجاز اللغوى فى غير الصريح ...

فى الاعراب من باب المثال وان قلنا بكونها من قبيل المطابقة فهى من قسم الصريح مثلا فذكرهم كون الاقتضاء للمقدر ليس ...

بینها فلنا
انتفا ولم یکن انتفاق
علا امر واحد ولم یوفق الله بینها علمنا
انهالم یرید الاصلاح و هذا الآیة لا ایضا لا یفید
المطلوب لانه یثبت الدلالة علی سببیة الاول للثانی ونحوها
الاکتفار فلا لان حدثنا استدل بانتفا الجزاء علی انتفاء الشرط و هو یجمع
مع عدم القول بالمفهوم ایضا لان انتفاء الجزاء یستلزم انتفاء الشرط لان الجزاء لازم والشرط
ملزوم وانتفاء اللازم یستلزم لانتفاء الملزوم دون العکس والمقصود فی المقام هو العکس و منها ما روی ان
النبی صلی الله علیه وآله لما سمع قوله تعالی استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم والله لا یهدی القوم
الفاسقین قال صلی الله علیه وآله والله لازیدن علی السبعین

فی المنطوق والمفهوم

للحكم المذكور فی النفی والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب و
يسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ويجيء الكلام فی بيانه فی اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة
ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك و
سيجيء تفصيلاتها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتأمل فی الفرق بين
المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما يحكى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما لحكم المدلول
غير مذكور فی بعض الامثلة التی ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور فی
الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما
مذكوران صريحا فی الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم
فی آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة
الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون
فی حجية مفهوم الشرط ولابد فی تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط
يستعمل فی معان قال فی الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه
كذا يشرط ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل
النذر واليمين وعن القاموس الزام الشیء والتزامه فی البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط
مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا يعنی حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل فی العلة وفی
مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط
فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط فی ضمن العقد مثل انكحتك
ابنتی وشرطت عليك ان لا تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثانی ما علقت من خير تجز به وان
كان مثقال ذرة وقد تسميه النحاة ان الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا
ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض فی المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول
شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل
اللغة فان اشراط الساعة هی جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الأخر
مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم مأخوذ من المتحرك **الثانية** الجملة الشرطية
تستعمل فی معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان

قوله لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية الخ دفع للاشكال ومحصله عدم کون مراده من الشرط هنا مصطلح الاصوليين

حصول مضمون الجملة التی بعده فانه اذا کان عند النحاة شرطا

هذا انسانا کان حیوانا ولیس عدمه معلقا علی عدمه ومنه قوله تعالی لو کان فیهما الهة الا الله

لفسدتا وهذا الاستعمال مبنی علی قاعدة اهل المیزان حیث یجعلون هذا الترکیب لبیان الدلیل علی

العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالی ویقولون ان استثناء نقیض التالی ینتج رفع المقدم بلا

العکس یعنی یعلم من انتفاء الحیوانیة انتفاء الانسانیة ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة

الثانی ما یفید تعلیق عدم الجزاء علی عدم الشرط ایضا مثل اذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شیء فعدم

التنجیس وجوده معلق علی وجود الکریة وانتفائه معلق علی انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربیة

ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال کون الاول سببا للثانی والنظر انما هو علی ظاهر

الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قیل من ان الاول اذا کان سببا فلا یفید انتفائه انتفاء المسبب

لجواز تعدد الاسباب بل العکس اولی بالاذعان کما یشهد به قوله تعالی لو کان فیهما الهة فغیر اولا

انه ناش من الخلط بین الاصطلاحین وقوله بل العکس اولی فیه ان العکس هو کون انتفاء الثانی علة

لانتفاء الاول ولم یقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الکلام بظاهره وثانیا

ان المراد انحصار السبب فی الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو

احدهما لا بعینه لا معینا ومن هذا الباب لولا علی لهلک عمر وقول الحماسی ولو طار ذو حافر قبلها

لطارت ولکنه لم یطر فان رفع المقدم لا ینتج رفع التالی علی قاعدة اهل المیزان وح یتجه الاشکال

فی اطلاق الشرط علی السبب الظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطیة

ای ما یقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا علیه حصول مضمون الجملة التی بعده

کما هو محل نزاع الاصولیین کما یشهد به قولهم الامر المعلق بکلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلک لا

اذا کان ذلک الواقع بعد ان واخواته شرطا اصولیا ایضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد یکون

شرطا وقد یکون سببا فکما یجوز ان یقال ان قبضت فی المجلس یصح الصرف یجوز ان یقال اذا غسلت

ثوبک من البول فیطهر مع انه اذا کان ذلک الواقع شرطا اصولیا فلا معنی لکون انتفاء الحکم بانتفائه

مفهوما له بل هو معنی الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلک الهیئة بغیره عن معناه ویصیره سببا

علی الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما یفهم من تلک الجملة الشرطیة التی یسمونها النحاة

شرطا فی محل السکوت حجة وبعبارة اخری تعلیق الحکم علی شیء بکلمة ان واخواتها یفید انتفاء الحکم

بانتفاء ذلک القید بالدلالة الالتزامیة لفظیة بینة فیکون حجة سواء فهم منه الشرطیة المصطلحة

للاصولیین او السببیة فلا منافاة اذن بین الشرطیة والسببیة لتغایر الموضوعین بالنظر الی

الاصطلاح

تتمة حاشیة ذی قوله ولو ذات سوار لطمتنی ... المعنی الحقیقی لحرف الشرط من دلالته علی السببیة المنحصرة ینتج رفع التالی رفع الاول ...

وضع المقدم ولیس نظرهم الی ما یستفاد من خصوص حرف الشرط ولذا اتضح عنهم استثناء عین المقدم فی المنحصرة ...

قول علی الانتفاء واما بملاحظة حقیقة حرف الشرط فینتج الصور الاربع ...

النظر فی دلالة الالفاظ ... ولکن بعیس شان اهل المیزان

ان الجملة الشرطیة حقیقة فیما ذکرنا واما استعمالها فی المعنی المنطقی

وهو سببیة الاول للثانی ... فهو مجاز ومن هنا ظهر

ان ما توهمه بعضهم من کون حرف الشرط حقیقة فی المعنی الثانی من المعانی المذکورة ما رای ...

اهل المیزان والحق انه معنی مجازی عند العرب فی کلامه ... اعلم ان حرف الشرط یدل علی

سببیة الاول للثانی وجودا وعدما ای السببیة المنحصرة الا ان ما سوی لو یدل علی الفرض فی المستقبل ...

الشرط فوجد الجزاء وعدمه فیمتنع وان لو فتدل علی الفرض فی الماضی مع القطع بانتفاء الشرط فیمتنع الجزاء ...

علی انتفاء الشرط فینتفی الجزاء لانتفاء السبب المنحصر ...

سببیة الاول للثانی وجودا وعدما ...

المفهوم الوصف بهذا الجواب ثم قال واعترض بان الخصم انما يقول فيهما ... وأما ثانيا فبان الالتزام العرفي اللفظي اى ما كان من لوازم المعنى الموضوع له حتى تكون من دلالة الالفاظ ومقصودا من الكلام

الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء و الانتهاء ان اريد به الشرط الاصولى كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما سنا ماكان فكيف يصير مساوقا للشرط الاصولى لحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى اخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شئ اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا

وبه ذلك هو عدم التوقف المذكور بالنسبة الى الاستلزام او وجوده في الشرط ايضا بخلاف الاستلزام

وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا للصدق والحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء **الثالثة** قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شئ بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جائك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا انكره كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدى مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية لما دخل ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى عنوان لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكره لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرت كلها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما

خلاف الاصل فلابد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه
بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل
النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر
منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون
وجوده علة له او لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا
واحتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان
التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه
الفايدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفايدة الاخرى لا تنفي احتمالها مع ان الغالب في نحو الفوائد
وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في
هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في مثل هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث
باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل دليل على خلافه
من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض
الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى
ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فايدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك
فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل
اصل عليحدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما تم لو وجد
مقام لم يحتمل فايدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو ممنوع يرد عليه انه يؤول النزاع ح بين
المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين
يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فايدة اخرى وان ذلك اثبات
اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى
فايدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من
اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة
اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا
كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فايدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة
اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القراين الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته

ولكنه

ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد
الفن اثبات اظهريتها من بين الفوايد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة
في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب
منابه شرط اخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في
قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء
الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن
المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم
عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال
في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرطا اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال
هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل
السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب
لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال
هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا
يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل
اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فح نقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر
من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب
خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة
التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند
التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق
هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك
ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب
اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سياتي والاولى ان يقال ان مطلق
الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من

الاشتراك

الاشتراك ويقال ان اللفظ يقتضى ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لحملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك و اولى المعانى التى يمكن حمل الاية عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهى على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ فى الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل قوله ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية

قانون اختلفوا فى ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او فى السائمة زكوة ولى الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله ع لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم فى مفهوم الشرط من لزوم اللغو فى كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف حينئذ عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة فهم من قول النبى ص لى الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لى غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فايدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم فى مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضى الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة غير كما يظهر نظيره من السيد ره فى مفهوم الشرط حيث اكتفى فى نفى الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابى عبد الله عليه السلم فى صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلثة ايام للمشترى قلت وما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان فمم وما يرى حجته فى المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم فى هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الو

قوله اختلفوا فى ان تعليق الحكم على وصف الخ

مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلاف في افهامنا ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وفي المسئلة التوقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف يشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والتعاريف واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب هو فيما نحن فيه التشبيه بالولد ومما بينا ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحملها عليه الا ان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم

١٨٠

قوله غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل اقول مراده ان فهم ابي عبيدة يعارض نقل الاخفش وما يجده في افهامنا من الاشعار يعارضه نقل سائر الائمة غير الاخفش او يعارض المجموع المجموع فالاعتراض بان فهم ابي عبيدة اذا تعارض نقل الاخفش يتساقطان فيبقى ما يجده في انفسنا سليما عن المعارض ساقط

ان فايدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة
زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان يتوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قولنا
في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة
عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول عن جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة
المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في
الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان هيهنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد
في طلب حكم المعلوفة كان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل
الظن بعدم الدليل كما سيأتي انشاء الله تعالى في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين
يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه
من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما
يترجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو
غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين
كما لا يخفى على المتتبع الثالث ان مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة
الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا
ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة
التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كقولنا
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا
يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من
الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان
هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم
قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا
لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض
السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم
يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه
دعوى لا شاهد لها عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ ره كذلك وانت خبير بان ذلك

قوله وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع آه فحينئذ البيان ظهور الثمرة في لزوم الفحص واستفراغ الوسع في طلب الظن بعدم الدليل المخالف للاصل على القول بعدم الحجية وعدم لزومه على
القول بالحجية وفيه من الضعف ما لا يخفى اما اولا فلان ثمرة المسئلة عبارة عن الفائدة المطلوبة من عقد تلك المسئلة والضرورة قاضية بعدم كون الغرض من عقد هذه المسئلة لزوم الفحص وعدمه
من تهذيب مسائل الاصولية الباحثة عن احوال الادلة على ما هو معاد لام الغاية المأخوذة في تعريف اصول الفقه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية انما هو استنباط الاحكام من الادلة

المتقدمة من عدم اندراج نحوه في ضابط الثمرات الآن يراد بها مطلق الفائدة وهما متنافيتان اخرى وهي ان ذلك من فروع
الثمرة الاولية وغاياتها فان الفحص لا يجب لنفسه بل للظفر على المعارض ثم اعمال الترجيح او الاحراز عدمه ولولا الظفر على الدليل

او الاحراز
فعده ونحو ذلك من الحجية
بالاصل على القول بان الثمرة بين القو
لين انما تظهر فيما اذا كان المفهوم مخالفا للاصل
ما اذا كان موافقا له في محله سيجيء
قوله وهو باطل لان رفع الا
يجاب آه اقول فان قلت الجملة الجزئية الثبوتية الدالة على الوجوب ذاتا
الدالة على الحرمة اذا وقعت احديهما جزاء فان كانت ثبوتية تنقلب لا محالة الى السالبة وان
كانت بالعكس فبالعكس وح ينقلب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب لا الى عدم الحرمة وعدم الوجوب
لانا فرضنا دلالة الايجاب والسلب على الوجوب والحرمة فالموجبة الدالة على الوجوب لا بد من ان تدل على الحرمة اذا انقلبت
الى السالبة وكذا العكس فيترجح ما فهمه البعض في المفهوم في تلك الجملة على طبق ما ذكرنا فان الجملة الخبرية الموجبة الدالة
على الوجوب اذا وقعت جزاء ففي الحقيقة قد علق وجوبها على الشرط اي وقعت جزاء بعد استفادة الوجوب منها فالمنتفي في جانب
المفهوم هو الوجوب لا انها تنقلب الى السالبة فتدل على الحرمة وذلك لان النفي الحاصل في المفهوم نظره الى نفي ما دل عليه المنطوق

ترى لا يقتضيه فرد جا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبني على مبالغة السيد في نفي الفرق بين مفهوم الغاية
ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه وثانيًا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع الصوم
المامور به
بذلك الخطاب ببلوغ الغاية
من اول الليل او آخره على الخلاف السابق
اذ لو فرض بقاؤه بعده لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية
الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظاهر المنطوق وتحقيق ذلك
ان توابع الفعل من متعلقاته قيود له اول الامر فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد
بكون نهايته الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبًا
لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا يرتفع الا مع حمل الامر على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة
الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على اجزائه القريبة او معنى آخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الكل على معنى
ببلوغ الفعل المطلوب الى الليل سواء انقطع عنده ام لا الا ان قال وانا لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم

...

منها اثبات المفهوم للتعليق بالغاية اذا كان غاية للحكم فالمثبت وان في نظرها الى ذلك وهو رحمه الله لم يات في هذا الباب من
ايجاز والخطاب لا يحق لعدم ارادة من ارجاع الغاية الى ذلك ان كون التقييد بالغاية لا بد من ان يكون الغاية فيه قيد الموضوع
لا الحكم تقريب ان الجار في قوله صم الى الليل واشباهه لا بد من ان يتعلق بمادة صم لا بهيئته الدالة على الطلب لانها معنى
حرفي لا يجوز ان يتعلق عليه الفعل فاذا كان متعلقًا بالمادة يكون الغاية غاية للموضوع وهي المادة
لا الهيئة وهي الحكم لانا نقول اولًا ان في الاكثر فيما دل بمادته على الطلب مثل اوجب
عليك الصوم الى الليل وثانيًا انه لا يستلزم لزوم تعلق الجار بالمادة
ان يكون الغاية غاية للموضوع دون الحكم وذلك لان
تعليق الجار بالفعل يكون مرة بمادته المجردة
من دون ملاحظة حيثية
مطلوبيته واخرى
بها من حيث مطلوبيته فالتحقيق فيه من قبيل الثاني وعلى هذا يكون الغاية غاية للحكم ولا يلزم مع ذلك تعلق الجار بالهيئة توضيح ذلك

التوهم

التوهم يشبه ان يكون انما نشاء من بعضهم من جعل المفهوم نقيضًا منطقيًا للمنطوق وان كان
صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك ترى
ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم
المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ
صاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل
قيد يثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا
لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يقال من ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة
فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه
الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بعلوفية كل
غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت
عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره فنطق به في الكلام وانما
لم يشرك بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكًا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لها
ينبئ بانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح
ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة
فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني
فلا ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من الخرازات فلا بد للقيد من فائدة والمفروض
انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج
غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من اللفظ
او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى
واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الخ ان اراد به ان تكون السائمة
صفة لبعض الغنم وبيانًا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في
البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بل يكون السائمة صفة
للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فحينئذ توجه الحكم نفيًا واثباتًا
الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق
فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعتد بقبل ورده في كلام

الشارع

الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب
المعالم ده لاما فهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السوم من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس
الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد
مما يشمله السوم فالاقرب بما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال
سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره
فلابد ان يتامل فى ان معنى قولنا كل ما يوكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه فى
العرف والاظهر الثانى للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضى نفى
الحكم حيث انتفى ذلك القيد الى بعد لادلالة فى قولنا فى الغنم السائمة زكوة على نفى الزكوة من معلوفة
الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما
تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف
لما اشرنا اليه والاولى ما ذكرنا واحتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجرى مجرى العلة فيثبت
الحكم بثبوتها وينتفى بانتفائها وفهم العلية العامة ممنوع والا لكان وجها وجيها **قانون**
الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك
قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة
كما هو عند النحاة بخلافها فى قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم
ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكروها فى مبحث بيان ان الى لانتهاء
الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها ان
المغيا ان كانا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا
فلا كقول القائل صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم فى ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب
المقدمة كما فى ادخال المرفق فى الغسل بخلاف ما لو اختلفا فى الماهية وتميزا فى الخارج فلا يظهر ثمرة
بين هذا القول وبين القول بالعدم مط ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح
والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك
والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما
من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق فى اية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع
لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجى ثم ان التوقف

لايستلزم

ان يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز
وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك
ولا ينحصر التوقف فى صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما فى القرء
واما ما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان
التردد بين النفى والاثبات حاصل لكل واحد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة
بمثل قول القائل اعتدى بقرء فتامل فى ذلك فانه يمكن بارجاع الطهر الى الوجود فى ايضا اذا
عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى
الليل ان اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمة المقاربة بعد حصول
الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون
الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك
اخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فيقتضى هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان
المراد ما ينتهى عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق فى المسكوت عنه ما بعد
الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة
ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم
الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلابد ان يحمل على
النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا
فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة و
منها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقال فى العرف لتحديد المنازل ولاعلام المعالم فيتجدد المسافة
من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصهما فلا يرد تجوز
ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى
نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الكلام
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال فى المعنى المجازى لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة
فى غيره والنكتة فى الاول ان المحسوس المعاين فى نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذى ذكر فى

الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره صلى الله عليه وآله عن
غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما
هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صلم الكسا
الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي
الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار
هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الكف
لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما
قولك وايضا الخ فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص
ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ
ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم ندعي
استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله انتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك
باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون
للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرناه

قانون مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يتقدم الوصف على
الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه
والعدول عنه انما هو لنكتة وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما
ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما
من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر ويجيئ الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا
في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى
مركب من اثبات ونفي وما له المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة
عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول
التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما
والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان
كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس
فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني

فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه
في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج
واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج
الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعي وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد
وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري
في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في
قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة
بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما
الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما
ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف
والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع
الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة
بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى
قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى ولم يفد انحصار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد
به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم
على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي
بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع
موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد
واوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان
هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق
والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على
نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم
الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحاصل ان
صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا

تتمة حاشية هذا النوع من الحقيقة في غالب موارده فيما لو كان اصل العنوان معلوما للسامع والمعنون مجهولا بان يعلم بوجود عنوان العالم او الامير في الخارج ولا يعلم المعنون بهما اما لجهل البسيط كما لو كان غافلا او المركب كما لو كان معتقدا لكونهما في غير من هما له في الواقع او لجهله بالانفراد كما لو كان معتقدا الشركة او لجهله بالتعيين كما لو كان مترددا فيفيد المتكلم في جميع هذه الصور بقوله العالم زيد والامير زيد من غير قرينة لرفع جهل السامع ولا ريب انه في غير الصورة الاولى ملزوم للحصر من باب قصر القلب او الافراد او التعيين وكذلك في الصورة الاولى في كثير من احوالها فلولا ظهور اللفظ المعرى عن القرينة

190 قوله بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة اللفظية آه والفارق بين الصورتين ان الاضافة في صديقي زيد معنوية مفيدة للتعريف كاللام لعدم كون المشتق في هذا التركيب عاملا وفي زيد صديقي لفظية غير مفيدة الا التخفيف لكونها من اضافة المشتق الى معموله والاصل في الفرق ان المشتق لا يعمل رفعا ولا نصبا الا اذا اعتمد على احد امور منها المخبر عنه فاذا اشتغل المرفوعه او منصوبه كانت الاضافة لفظية وحيث لم يعمل

يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لزم ذلك تجمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الآن والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففي جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق فيه ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند ان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انما [?] انحصار القائم والانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذلك لغة ايضا لمعاصرته لهم وعدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما

للنفي

191 قوله فقيل انه من المنطوق وقيل انه من المفهوم آه وقد حكاه ابن الحاجب وغيره وقد نقيض بين ما كان منه من باب قصر الصفة على الموصوف كما في انما القائم زيد فيكون منطوقا وما كان من باب قصر الموصوف على الصفة كما في انما زيد قائم فيكون منطوقا وهذا مبني على كون الحصر عبارة عن النفي فقط وقد عرفت منعه وانه عبارة عن الاثبات الذي يلزمه النفي وعليه فالحصر بتمامه منطوق وما يلزمه من النفي مفهوم من غير

للنفي ولا يجوز ان يكونا للاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عليهم السلام في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم

قانون

الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول ناف له فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائدة

مثل المامور به فى الاجزاء لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضى ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا ينافى السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضى عدمها فلا بد من الترجيح واما فى بعض المواضع الذى لا يجوز التعدى الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجى فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر وقلتين فى النجاسة ولذلك نرى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط فى الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا و بالجملة الاعداد المعتبرة فى الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد فى قوله عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض فى يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد فى شىء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام فى المقدار والمسافة واشالهما هو الكلام فى العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة و يظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بع فى يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد فى الوكالة تابع للفظ ويختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث اختصاص الاذن فى ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم فى اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثانى ره فى تمهيد القواعد

الباب الثالث فى العموم والخصوص وفيه

مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائى ره واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعى او الافرادى فى هذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين

اما كلى يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال فى كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلى التفصيلى والكلى العددى والافرادى وليست من باب الكل اى الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلى المجموعى ويظهر الثمرة فى النفى فلو كان الجمع المضاف فى قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكلى المجموعى فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجئ ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه

المقصد الاول فى صيغ العموم

قانون اختلفوا فى كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة فى الخصوص على اقوال فقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا فى بعض الالفاظ واختلفوا فى الاخر فلنقدم الكلام فى الخلاف فى اصل الوضع فالاشهر الاظهر كونها حقيقة فى العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل دارى فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلى لما ناقض الجزئية فان سلب الجزئى لا يناقض الايجاب الجزئى ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه ص وقال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملئكة فهم دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما فى ذوى العقول او اعلى منهم كما فى قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفى رواية اخرى اجابه بان المراد عباد الشياطين التى امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعم الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة فى الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او فى ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع

التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تعيين الارادة لا على الوضع والجواب
ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلى وهو باطل لان طريقه منحصر فى النقل اما صريحا بالتواتر
او الاحاد او باعانة تصرف من العقل كما لو استنبط من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع
المحلى باللام فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة
جواز الاستثناء منه باى فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له فى كل موضع وثانيتهما ما ثبت
ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل
يحكم بان الشئ ما لم يكن داخلا فى شئ لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى
كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له فى اثبات اللغات واما التبادر و
صحة السلب ونحوهما فانما هى ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس
بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل
عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمرى واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على
المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعانى بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك
تخصيص وترجيح فى الدلالة على المعنى او لا فعلى الثانى يلزم التخصص من غير مخصص وعلى الاول
التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله تعالى لو كان
هو الواضع كخلق الحوادث فى اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص
او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شئ آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعانى فى
غيره تعالى ومصلحة اخرى فيه تعالى مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات
لذلك فى وقت دون وقت وشخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتى لا يتخلف ولذلك وجه
السكاكى هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل التناسب بين اللفظ والمعنى كما هو مقتضى
اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشئ مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع
الابانة للفرق بين الفاء والقاف فى الشدة والرخاء كالقضم والخضم من الكسر فثبت ان طريق
ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات
الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها فى اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام
الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية
بالاسم مع معنى فى المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فتعبير

وبعد دخل الدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية
كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون تخصيصا منه بالعموم كتخصيص سائر الكليات كما اشرنا اليه فى اوائل
الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه فى اللغة
وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان
المجموع اذا وجد وجدت التسمية فاذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل
لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من
لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد
من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف فى
جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب فى رجحان المجاز على الاشتراك و
نحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات
والحاصل ان الاجنبى باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا فى معان
متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه يعرف ان فى ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة
موضوعة للمعانى الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعانى النوعية والفاظا مستعملة فى غير
الموضوعات لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الداب الديدن فى جميع اللغات والاصطلاحات
ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز
بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعانى المتعددة التى يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها
حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم
خواص الحقيقة فى البعض وخواص المجاز فى الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن
خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب وهى من العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة
الشئ من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم
بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع فى ضمنه ايضا فان القدر
المشترك بين الوضع الحقيقى والمجازى حاصل لذلك الجاهل وانما اشكاله فى تعيين الخصوصية فطلب
تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفى القول باثبات اللغة
بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذى وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصى او النوعى الحقيقى او المجازى
فانها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقى مثلا بالتبادر وهو

دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات للحقيقة لا المطلق
اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون
الاسناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاسناد الى وضع الواضع
من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب في النقل المتواتر والاحاد كلها معلولات
للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بدّ ان يوجه ما ذكروه من ان
طريق اثبات اللغة اما تواترا او احاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني كخبر الواحد والتبادر
والتواتر وعدم صحة السلب في الاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص
في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل وكون
الاول متيقن المراد وامثالهما فهي على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها
على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر والتواتر في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات
قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم ع وتقرير الكاشف عنه
قبالا للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول
وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب
فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل وأورد عليه بالمنع في الواجب ايضا كما في اقتلوا المشركين
فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر
في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى
مخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما يصدق عليه
مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج
اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل
هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم
باصطلاحه والحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما
يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة
سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني

فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب حقيقة لهو والمثل مطابق للواقع
حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة
لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال
فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما مر مرارا وبانه لو كان
حقيقة في العموم لعلم اما بالنقل او بالعقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواترا او احاد والاحاد لا يفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع
او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا
مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي و
الموانع وحجة التوقف عدم ظهور الماخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له
كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز للتبادر خلافه
وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة
ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كلمتا
فاطمة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان ينضم معنى
ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب اطلاق الجنس
كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولى العلم ومن انه حقيقة في الاعم
منه كما ذهب اليه جماعة ممنوع وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما
معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت
بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها
عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه
درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اي
عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف
واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه
الحكمة مثل ان وهنا الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان
فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام لبعضها
للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم

في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات **الأولى** المراد بالمفرد هنا
اسم الجنس ولابد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة و
المعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المعرّاة في نفسها
مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرّجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم
المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل
والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة
لا بشرط شيء فيكون مطابقاً للمسمّى والماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فرداً منتشراً والاقوى الاول
وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها
كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغييرات والمتممات لابد ان يكون لها مع قطع
النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية
مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة
كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة
على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوماً مشتركاً بينها مع قطع النظر
عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى
الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم
لا نقول بان رجلاً منوناً مثلاً موضوع لكذا ومعرفاً باللام موضوع لكذا وملحقاً به الالف والنون
لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خالياً عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع
للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولاً ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في
الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانياً انه ايضاً مستعمل في الاسماء المعدودة
ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرناه وثالثاً ان كل اللواحق ليس مما يفيد
معنى جديداً ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيراً فمنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم
باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن ايضاً مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امراً
متعلقاً بالاعراب كما في جائني زيد فقولك رجل جائني لا امرئة انما يراد به بيان الماهية وكذلك
أسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقاً عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر

از حواشي صفحه ١٩٢ بحاشيه در اين صفحه نوشته شده

ثمه حاشيه لكون دلالته ذاتى فانها من الفاظ العموم مع انها لا تدل على استغراق الآحاد ولانها تدل على العموم البته لا شتراك النكرة المثبتة فان كان المراد من الاستغراق ما يتناوله ايضا فيتجها ايضا وهو بلمه
دستبرنه بجواب عنه انشاء الله تعالى وقد عرفوا العام بتعريفات اخرمنها ما عن ابى الحسين البصرى من انه اللفظ المستغرق لما يصلح له والمراد من المستغرق مسماه اللغوى يعنى ان لا يخرج شئ من المتعدد

ما وراه وهو اخرف وجه شهادته وقيد البتة المذكور للاحتراز عن المشترك

للمثنى والجمع المنكر واسماء العدد واجيب عن الاول بان المثنى لا يدل على الاثنين فصاعدا بل على الاثنين والمقصود هو دلالته على الاثنين فما فوقهما وفيه انه خلاف الظاهر لان معنى قولهم بعته بدرهمين فصاعدا او الامر ببيعه بدرهمين او بثلثة او باربعة

فى العام والخاص

ثمه حاشيه قولنا لفظ مدلول فان العام هو الرجل العالم وهو مفهوم كلى مطلق واسم العام هو الرجل حتى يكون مقيدا بالعالم والفرق واضح بخلاف الثانى فانه بعد تقييده بالمعهودين لا يتصور اطلاقه وشركته ان المعرفة
فى الاول هو افراد مفهوم رجال البلد وهى مطلقة لا بقيد وفى الثانى هو الذوات الخارجية المعينة وهذا التعريف ازيد التعريفات لاشتماله على كلمة دخفا والاحسن ان يعرف بانه اللفظ المستغرق للكثير من غير حصر فردا

الخالية عن اللام والتنوين حقيقة فى الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر
عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شئ واذا دخل التنوين فيصير ظاهرا فى فرد من تلك
الطبيعة فالمراد بها الطبيعة الموجودة فى ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعتبرة
فى تعريف اسم الجنس داخلها فى معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا
بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك فى
بعض الاحيان لا يستلزم شرطه فان ذلك لا يتم فى مثل الرجل خير من المرءة فان قلت انما اخذ هذه فى
تعريف المنكر منه قلت مع انه بنا فى اطلاق القائل لا يتم فى مثل المثالين المتقدمين وفى مثل قولك
لمن يسئل عن شبح متردد فى كونه رجلا او امرءة انه رجل فان المراد من التنوين ههنا ليس الاشارة
الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع
للمهية المطلقة فقولنا رجل فى جائنى رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكرة
قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها فى الذهن وعدمه فرجل فى المثال المتقدم نكرة
باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفى المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة
فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعنى لا امرءة وجائنى رجل وجئنى برجل
والرجل خير من المرءة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة
غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها فى المحاورات
والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثانى فهو اسم جنس نكرة بمعنى التنكير فى اصل الطبيعة
مقابل تعينها فى الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين
اصلا كما فى جئنى برجل او عند السامع كما فى جائنى رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة
فى الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة
قسيما لاسم الجنس اذا كان المراد اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة
الى حضورها فى الذهن على المختار ومعنى مجازى لاسم الجنس على القول الثانى لعدم ارادة الوحدة
والكثرة جزما فقد استعمل فى جزء ما وضع له وسيجئ الكلام فى باقى اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام
وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع
اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات فى احاد جميع الالفاظ ليس
مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على

لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم بعضها على بعض بان يقال مثلاً وضع العرب اولاً فى استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا جزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرّف باللام كان اصله منونا ثم عرّف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شئ خال عن جميع تلك العوارض يستوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا فى مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف فى اعتبار حصولها فى ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفى مع ان السكاكى نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شئ ويبعد الفرق بينها وبين غيرها فنقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شئ وهو الاسم الخالى عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما فى مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد علىّ وفى الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه فى مثل الرجل خير من المرأة وفى هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فحينئذ يصير نكرة ولا يبقى اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد فى الخارج فهو المعهود الخارجى وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح فى زجاجة فيقال له العهد الذكرى او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد بهذه فيمكن ارادة احد معنيى المشترك اللفظى ايضا كما هو احد الاحتمالين فى الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله وان اشير بها الى تعيين الماهية فهى لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما فى قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما فى المثال المذكور وكما فى التعريفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك

الماهية

الماهية باعتبار الوجود يعنى يطلق المعرّف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود فى الخارج من دون تعيين لمعهوديته فى الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما فى قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هى ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو فى معنى النكرة وان كان يجرى عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها فى ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجى خارجا عن المعرّف بلام الجنس هو المذكور فى كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفى فى تعيين شئ من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفى فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هى فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا فى الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرّف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام او يقصد زيد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجى والا فان ثبت قرينة على عدم ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهنى والا فللاستغراق وسيجئ الكلام فى امور الاول انه هل يكفى مجرد المعهودية فى الخارج فى حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شئ اخر والثانى ان الحمل على العهد الذهنى كيف يصح بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شئ فى الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجئ الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهنى والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد فى العهد بالقرينة وفى النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل فى كلام معنى النكرة اعنى ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئنى برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها فى الذهن كاسامة فقد تريهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالآلة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة واما الكلى الطبيعى فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب انما هو نفس الجنس فليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلى الطبيعى معروض لمفهوم الكلى ونفس الكلى جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع

الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل فى الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو

الجنس

الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والاستغراق مع قيد وحدة غير معتبر بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فالمراد تصوير جميع الصور المتقدمة

فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون للتمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر "اقوم آل حصن ام نساء" وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا نزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كجاجيل وجمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا عنه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلى الله عليه والمراد ان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر **الثالثة** قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما انها حقيقة وانها مجاز اذ كما

قوله لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد الخ مراده رحمه الله انه بعد انسلاخ معنى الجمعية وارادة الجنس فارادة الواحد مجازا ايضا وهو ظاهر ومن جهة اعتبارات ارادة من حيث وجوده في ضمن فرد نعم لا يصير ارادة الفرد مجازا بالنسبة الى المعنى المجازي وان لم يكن حقيقة ايضا والمدارة

ايضا كالصلوة والصوم والحج اذا لم يتعلق الخطاب بكل الافعال كما هو مدلول الجمع المضاف كون التنقض بينهما من جهة واحدة

ان اسم الجنس كما عرفت سابقا موضوع للطبيعة المطلقة المهملة لا بشرط حتى عن شرط الاطلاق والاهمال ولا شك ان المعنى

ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني والخارجي والاستغراق ففيه اشكال وينبغي من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق وارادة منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بناه من عدم الفرق وضعفه ظاهر لانه خروج عن تعريف الجنس في ادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه فارادة الوحدة ثانية بسبب المقام في العهد الذهني اما الكثرة في الاستغراق فانما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يكن في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها ولا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر

يكن مشتبه من الصفة قد يحمل المراد به الجامعة في الوجود لا كونهما موجودا واحدا فيستلزم الحقيقة فذكر اللفظ الذي هو حقيقة في الماهية المعراة وارادة الفرد منه مجاز ومنه يظهر حال الجنس المنون فنون التنكير فكذا

اشتراك الماهية الموجودة في الذهن مع قطع النظر عن كونها متميزة من بين ساير الماهيات وتميزه ربما فهو حقيقة جزما في مثل ان يقال وجاء رجل لا امرأة وجنس رجل لا امرأة لان المراد هو الماهية

الذى

الذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد والاستغراق لابد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منهما وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره بتمامه عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لابد ان يقال انه حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى وبقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها نكرة حقيقة وانها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجهولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لابد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد

الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشان بالشئون المختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه ح في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفي والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بيناه ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان الحبيب النجار لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارفي وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات و قيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارفي فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفي اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو

الطلاق عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل
الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع
بل حمل ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء
حتى يمكن ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى
المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا
ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة
يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان
الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما
اريد منه النبات الخاص لتلك دعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب
٢ اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على
بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق هذا فاعلم ان استعمال العام
في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع
الخاص في الوجود لكونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة
فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية و
مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد اخر لاستحالة تحقق
الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية
ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على
افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه من التامل في جميع ما
ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في
الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله
في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر قد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا
المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة
وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق هذا الرجل في غير هذا
الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل
خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا

يستلزم

يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي واما ما كان فلفظ المدخول
مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد
الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول
اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما
في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة
المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان الفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما دون كالمعهود
الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو
حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة
الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت
ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنها تنافي اعتبار
وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي
على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا
الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع
للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة
استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم تثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا
في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان
استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة
الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده
مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف
بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى
ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها
في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما
من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق
فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا
بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما

لامفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة
النكرة الملحوظة فى مقابل اسم الجنس ولم يوضع نوعى من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما
وهو ايضا كلى وطلبه يرجع الى طلب الكلى لا طلب الفرد ولا الطلب الكلى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه
فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة فى ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلى يتوقف على الاتيان
بمصداق فرد ما وهو فرد معين فى الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئنى برجل
جئنى بالطبيعة الموجودة فى ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لتحقق الطلب بالفعل
بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل فى ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه
النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائى هو مصداق
فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة فى ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة
لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى عن حقيقة
الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان هيهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو
توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد
الخارجى الحضورى ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة فى الفرد لا ان المراد ان المشار اليه
هو هذا الكلى لا غيره حتى يكون مجازا وظنى ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة فى العهد
الذهنى انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للمهية
من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم
جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه
الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئنى باللحم وغير
ذلك وفى هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية فى ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير
مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول
القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترى من دون التفات الى فرد ولكن ما لزمه
وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا
ان هذا المعنى التبعى هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غيره قلت ليس
كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل فى فرد ما الا ان العقل يحكم بتعابو بوجوب ايجاد فرد ما وان شئت
لاحظ كلام التفتازانى فى المطول وقد يأتى المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته

فى الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتحدة
فى الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا فى الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا
اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح فى موضع اخر بانه انما اطلق
على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفى موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس
المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف
الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى ومثله النكرة
كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك فى مواضع
اخر ثم قال فى اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما فى ادخل
السوق ورأيت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان
قال وسيتضح هذا فى بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع
ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجرى والا لكان استعمال الاسد فى
الرجل الشجاع فى قولنا رأيت اسدا يرمى حقيقة لا مجازا لغويا ونقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك
على ان استعمال العام فى الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان
ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت
زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق فى بحث التعريف باللام اشارة الى
تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة
والحاصل انى اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التى توجد فى ضمن فرد ما فهو مجاز
وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يتبين كيف تجرى على مخالفة
ائمة الفن فى ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم فى فهم اطلاق
الكلى على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع
ان الفاضل الچلبى نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فلقول به ايضا غير عزيز مضافا الى ما يظهر من
غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحو ان الانسان لفى خسر
لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من
جهة انه مستعمل فى نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة
فانها صريحة فى الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق

يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رأيت اسدًا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول لتحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان اراد وانه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة او وجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا او جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان طلب كل خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور وايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع و جعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل انه في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب

والغفلة

والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته فيكون افراده ح ايضا الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلق لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد ح انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب ملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فح يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب في لعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض ح استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع او لا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عموما يشمل الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما جاءوا وبعضهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم عليحدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم

باكرام

باكرام العلماء لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لابد
ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا
ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط
عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما
يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية من
اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث
المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندك درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق
درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر
انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس و
العهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي ولا المجموعي فينسلخ منه
معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر
المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى
وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا
والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك
لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر
اللفظ مطردا في كل مقام لم تقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء
كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين
ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع
الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف
باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيم الجنس المعرف باللام الى اقسامه تقتضي
القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا
اليه وقد يشتم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة
في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس
للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن
التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا

الاستدلال

اهدائی مرحوم حضرت آیة الله شیخ محمد حسین غروی کمپانی
به کتابخانه آستان قدس رضوی

الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والخصوصية النوعية في
مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن
ان يقال بعد الخصوصية النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى كل منها
فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل
الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا
في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ
الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع
من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله ان شاء الله تع ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء
بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم توجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لقبح جاء الرجل
الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني
الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم
جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام
كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تع
إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في
جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على التسوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال
اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام
قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما في الجواب عن الوجهين ان الظاهر
انه لا مجال للانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالته اداة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته
على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد جميع صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا
يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي
على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترنا
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء
من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبائع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها

كلام

قوله اذ لو حمل على العموم لم يحنث آه وهذا بظاهره فاسد اذ الامر بالعكس كما انه لو حمل على العموم لكان الحلف على ترك شرب كل المياه فيحنث بشرب واحد منها بخلاف العهد فانه لا يحنث بشرب المياه الغير المعهودة وظنى ان في عبارته سهوا من النساخ بقرينة المشابهة بين الامرين ويدل عليه ما ذكره من كون الحمل على العهد موافقا لاصل البراءة فان الاصل عدم وجوب ترك كل المياه حتى الغير المتعارف فالمعهود يوافق البراءة ومقتضاه

كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شئ لا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باى فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى وهو الاخضر وهذا يتجه حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرف حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بيّنا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضى ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضى الحمل على العهد مط اذ قد تقتضى الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المناقشة في امثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء تقتضى خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضى الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضى الحمل على العموم مع ان فيما يقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققنا وان اريد به ما يشمل المعهود الذهنى فلا توافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتكرر و

قوله فح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر آه يعنى حين كون القرينة معينة لاحد المعانى المشتركة لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر
قوله هذا
على تقدير حصول العلم
بسبب تقدم القرينة على ارادة
احد المعانى في مرادنا على تقدير حصول
الظن فكذا اذ حصول الظن بارادة احد المعانى

ان حمل العهد في كلام على الاعم من الذهنى فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بازيد منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد او العموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد ح ايضا نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الايراد الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعانى المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال لسبب ارادة كل واحد من المعانى المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعانى من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثاني ره الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكرى والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقى والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ره ويراعى اصل الوضع ويجرى الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى

اللغوى بل حصل حقيقة عرفية للفظ فى المعانى المتغايرة مع بقاء المعنى الحقيقى ايضا فيصير اللفظ مشتركا
بين الكلى وبعض الافراد لكن يكون باستعماله فى احد المعنيين اشهر كما فى العين بالنسبة الى الباصرة
والنابعة من بين ساير المعانى او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على
الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة فى احد معنى المشترك فى ترجيحه ولمعارضة الشهرة
فى المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اى
تقدير فتعين ارادته ويصير الباقى مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيى
المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله فى اللفظ على اى التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد
الذى جعله معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له فى اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى
احد معنيى المشترك اللفظى كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس فى ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر
اللفظ ذلك وح يبقى الكلام فى تتميم المقام بحيث يشمل العهد الذكرى **قانون** المشهور
ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائى يحمل
المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لآحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على
الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة فى الثلثة وانتفاء الاولين معلوم
وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة
على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة علم
عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائى بانا
لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة
جزما فيحمل عليه ويتوقف فى الباقى حتى يتبين وهو لا ينافى الحكمة وعن الثانى بمنع كون اللفظ حقيقة
فى كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعانى
اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول
والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءنى رجال
له على دراهم والثانية الحكم عليه بشئ مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل
والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالى رجالا او علماء او اضفهم فى ايام وصم ايلاما
ونحو ذلك اما الصورة الاولى فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد
الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب

كما فى قوله تعالى وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ ففى مثل ذلك لا يقتضى الحكمة حمل اللفظ على العموم
اصلا ويبقى فى الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فائدته نستفيد
من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيئ ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية
فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بتابعيتها فلا ينافى
الجواب المذكور فيها وحملها على الاقل ينافى الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا
الى الصورة الاولى فيكون الاشكال فى تعيين البيع لا فى تعيين البيوع بان يبقى الاجمال فى بيان
العدد بحيث ينافى الحكمة وهو المقصود بالذات فى هذا المثال كما فى جاء رجل من اقصى المدينة
انما يحتاج الى البيان فى غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج فى المثال المذكور الى
الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود فى مثله بيان حكم شخص البيع
ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم فى بيان الحكم ومما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور
بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجرى ذلك
فى المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب
على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين فى قوله تعالى أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ
لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان
فان اريد منهما مثل ما اريد فى قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضى الحمل
على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد
التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل
الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما ان قولك جئنى
برجل يقتضى الامتثال باتيان اى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل
فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضى
الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع
المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد
ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال
بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ
اظهر فى اى المعنيين والظاهر فى الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا فى الصورة الثانية واما فى باقى

الصور فالاظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما
يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج
اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر فى اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على
العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه وهذا انما يتم فى مثل
الامر الدال على التخيير فى ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول
القائل اعط زيدا درهما على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا بجعله من باب جاء
رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر
ان مراد الجبائى الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيه لفظا لا من حيث انه هو احد
معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافرادى والجمعى كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع
الظهور فى الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه
قد يكون خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظى لا ينقض المستدل لانه
يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا
ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائى ايضا
فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فانقدح من ذلك انه لا نزاع
فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل فى غيره يكون مجازا فتامل

تذنيب

الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز
اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق فى ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه
لا نزاع فى نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد
على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات
وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد
والاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بضم
القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى
وهرون وفيه منع الاختصاص بل هى لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر

مستمعون وبقوله الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الخبر
ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلى معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه
فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق
ضم شئ الى شئ وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا
لم يقصد به المعنى المصدرى اعنى الانضمام والظاهر انهما ايضا محل النزاع والذى هو خارج عن محل النزاع
هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق فى الاثنين ايضا حقيقة

قانون

لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم فى الجملة فهى بعضها بالنصوصية وفى
بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفى الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل
والكثير كشئ وفيما كانت ملازمة للنفى كاحد وديار ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافى هو لا او
لم او لن او غيرها واما الثانى فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف
فيه بعضهم والحق انها ظاهرة فى العموم ففى الاول لا يجوز ان يقال لا رجل فى الدار بل رجلان وما
من رجل فى الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل فى الدار الا زيدا لا لانها فى النصوصية كما
توهم كالاثنا فيما فى الاعداد بخلاف الثانى فيجوز ان يقال ليس فى الدار رجل بل رجلان وما فى الدار رجل
بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفى راجعا الى الوحدة
ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر فى العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما
لو قيل ما فى الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب
عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية
فى ذلك وان الحكم فى الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال فى الدار ايضا نص
فى العموم لكنه نص فى افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا فى عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام معنى
ولذلك يجوز ان يقال لا رجال فى الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهى كالنفى فيما ذكرناه
الظاهر ان النكرة فى سياق الاستفهام ايضا مثلها فى سياق النفى فى افادة العموم وذهب جماعة من
الاصوليين الى عموم النكرة فى سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصى ان ولدت ذكرا فله
الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين فى الالف
وبين الانثيين فى المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى
تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه فى المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ

واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونها في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البرائة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البرائة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى في العموم الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيه فيرد ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل النادر ايضا الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتامل لئلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في ما مر هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر تعبيرا اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قولنا اعتق رقبة هو مثل ما يريد بالاسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه صح جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما

كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يبعد ما بعد الواحد امتثالا لان مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او نقول ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قولنا اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مرت الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم

تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع ففيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظ في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح تمامه لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا

قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال

ان اصل القاعدة من الشافعى ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هى ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهى محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النهج الذى وقع فى نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم فى الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع فى نفس الامر واما الثانى فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال وظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين عليهم السلام ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلى يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم عليهم السلام بنفس الامر فى الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شىء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشىء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية فى المقام فهو كلام ظاهرى اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظهر اندراج هذا الشك فى النهى الوارد فى قولهم ع لا ينقض اليقين بالشك فهو ايضا فى غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام فى الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده فى الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقينى وعلى التقديرين انما نشأ عن شىء يقينى فان بنى على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل الاستصحاب

بالقسان لانه اذا تعذر العلم يقوم الظن مقامه لانا نقول قيام الظن مقام العلم عند تعذره فرع ثبوت التكليف والتكليف

بتحصيل الاعتقاد

في علم الامام ع بالمغيبات

لم يثبت حتى يقوم الظن عند تعذره

قوله فاما ان يعلم المسؤول الى قوله

او لا يعلم انه قال فى الضوابط وبعضهم انكر وجود القسمين الاخرين

وصرح الاول مدعيا علم المعصوم ع بكل الاشياء بالعلم الفعلى والحق كون علم

المعصوم ع اراديا لا فعليا حضوريا فيكون فى حقهم الجهل ونحو اثبات ذلك وجوه الاول

الاصل فان علم الامام عليه السلام ممكن حادث والاصل عدمه الثانى اتفاق الامامية بكون علم المعصوم

عليه السلام اراديا لا فعليا حضوريا الثالث قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وكونه من باب اياك اعنى خلاف

الاصل الرابع بعض النصوص الدالة بالصراحة على عدم علمه ع بما وقع كالخبر انه ع استشهد فانكشف موت فارة فيه

ولو علمه لم يستعمله وما ورد ان النبى صلى الله عليه وآله سئل عن امر فقال اخبركم غدا فانقطع الوحى اربعين يوما لانه

لم يقل ان شاء الله ولو علم لاعلمهم واما تواتر الاخبار بان عندهم علم الاولين والاخرين فمعارضة بالمثل فلا بد من جمع

الاخبار على العلم الارادى والملكى والاخبار الثانية على العلم الفعلى كذا افيد الاجماعات المنقولة واما القول بالفعلية

قول بعض المتصوفة انتهى والعلم الارادى هو ان يراد به انه عليه السلام كلما توجه علم او يراد به انه اذا اراد العلم تفكر ونظر على

عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاله من المسئولات ما نعلمه المعصوم ع واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسئول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فبعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتصاره في المادة المخصوصة فتصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر حيث سأله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى ان امرأة سألت عنه ع عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة

قانون المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف و ذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام لحدوث التكليف لانتفاء الكل في الاول بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين

وان كان ما ذكره في الجواب الاول لا يتم الا على تقدير ارادة اول المحتملات على ما تقرر وكيف كان فالتعليق بجميع احتمالاته ... الا المعدوم على وجه يغنيه عن فرض شمول الخطاب لا فائدة معتد بها غير صحيح اما الاول فلان تعليق صدور الطلب بالنسبة الى المعدوم على الاستكمال لشرائط التكليف معناه تاخير تاثيره بالنسبة اليه من زمن الخطاب الى وقت استكماله الشرائط وهو ينافي فرض

العقل في نقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل باتيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب هو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم ح وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى الغائب فكما يجوز الخطاب

في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد

لو صدمته بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا الا انها لا تصح

الا الى الموجود القائم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على

ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي

ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين

حين وجودهم وبلوغهم قلنا اخبار الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله بانهم اذا وجدوا يصيرون

مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه عليهم السلام وهكذا ولا يلزم من

ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار

الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين

بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة

والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين

مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف

الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل

الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا

في خطاب الملتفين من الموجود والمعدوم او بعدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج

قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان

قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص

عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على

المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون التي

منها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر

وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع

والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة

مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على

الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او

نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الآية

قوله فلا بد لهم من ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم أقول هذه الثمرة ذكرها كثير من الاصحاب وفرعوا عليه انه لو علم اختلاف الاصطلاحين فظاهر تحمل الخطاب على مصطلحه ثم انه اورد على هذه الثمرة اتيانا بما

يتفرع من القول بعدم التناول فبان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ في حق الناسين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر يتضح فساده ومنزلته من منهج السداد لاجماع ظاهرا على حجية ظواهر الالفاظ في حق

ثم انه احد ان تشخيص خطاب المعصوم ثم اى في تحصيل العلم بان هذا الخطاب صدر عنه ثم دلالته خطابه لاحتمال الكذب من الراوي والسهو والنسيان والزيادة والنقصان وغيرها من وجوه الخلل في نقل خطاباتهم ثم يجب عند العجز عن تحصيل العلم بكونه صادرا من المعصوم فيحتاج الى سد احتمال الخلل من تلك الوجوه اما بطريق العلم الوجداني او بما يقوم مقامه من الادلة الدالة على حجية بعض الخطابات

على نفي اشتراط حضور الامام عليه السلام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون

للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت

خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر

النبي صلى الله عليه وآله وانهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت

بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس

الشريعة والاحكام واشباه ما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما

هو من دليل خارج من اجماع او غيره فح نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق

الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا

بالحاضرين ومورد الاية مورد الغالب في هو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر

الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط

للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك

الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا ان يدعى الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك

الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو مابه

الاشتراك بينهما لا يمكن تغييره بان المرادات الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما

لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت

الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط

مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة

من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان

الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور

وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي صلى الله عليه وآله اسر جماعة من

المسلمين بغتة في ايدي الكفار وذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته اياهم في صلوة الجمعة

فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان صلوات

الله عليه اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فآل الكلام الى ان

الفارق والموجب لعدم الاشتراط هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت

الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط

حاشية متعلقة بسئوله مقابر وصفه دوليت وجهره كريت

قوله وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين آه هذا حق وانما الكلام كما ترغير مرة في اثبات الاشتراط وعدمه والمتم يرجع الى بيان مراد المحقق ره بعد ارادة مسلوبة بعين ما قررناه وفصلناه حيث قال

فاذا استدل الثاني الى قوله فرجع الى فرع من فروع الثمرة الاولى قلنا هذا تم لانا قد زيفنا ما ذاثبتنا عدم جواز عمل كل مخاطب بما هو ظاهر عنده بل يجب الرجوع الى فهم الحاضرين سلم ولكن مع ذلك يثبت في الثمرة لانه

الخطاب آه اقول نمنع الملازمة اذ ثمار القول بالشمول لوجوب الصلوة على فاقدي المعدومين لا عبرة ان الفاقدين اكثر فانه في

الخطاب من ملاحظة حاله فان كان الحكم منفيا بفقده فلا يجوز اهمال الشرط لزوم القبيح بخلاف على القول بالاختصاص اذ للفاقد

فرد نادر في غاية الندرة فلا يجب للمتكلم ملاحظة حاله فيجوز اطلاق الخطاب المقيد في نفس الامر بهذا الامر الذي فقده هذا الفرد

النادر ومن هنا ترى ضعف الجواب عما اورده بعضهم على هذه الثمرة بان الحكم باجمال الخطاب وعدم ثبوت الاطلاق على القول بالشمول

من غير فرق فيما ذكرناه بين الاركان المتقومين الخطاب متصفا بالوصف الذي هو شرطه او ما قبل الغاية كالعدالة في المشافهين ثم زال

انعقاده على نوع الاشتراك لان في الخصوصيات وان ثبت الشافي يلزم منه وجوبها تارة على الغائبين وعدم وجوبها اخرى على المشافهين نظرا الى ان الواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الفاقد فقد يكون الغائب واجدا وقد يصير المشافه فاقدا فما منع اطلاق القول بوجوبها على المشافهين مع اطلاق القول بعدم وجوبها على الغائبين والاجماع المدعى على وجوبها على المشافهين غير ثابت على اطلاقه بل القدر المتيقن من مورده الوجوب على الواجدين منهم لحضور السلطان او نائبه واما على تقدير شمول

وعدمه وكون مجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي صلى الله عليه وآله ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مط بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل الثاني للشرط على المثبت بالاطلاق الآية فيمكن للخصم الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان ولجاز مط لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالته ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب هو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذه الثمرة بعد تغيير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فح يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الآية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا واجدين للصلوة خلف النبي صلى الله عليه وآله او من ينصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي صلى الله عليه وآله وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او

كونه من ثمراتها لا ينافي كونه من ثمرات التعلق بالحاضرين والغائبين معا او الحاضرين فقط فان الاطلاق على القول بالعموم يثبت به الاطلاق الحكم ايضا وعلى القول بعدمه فلا

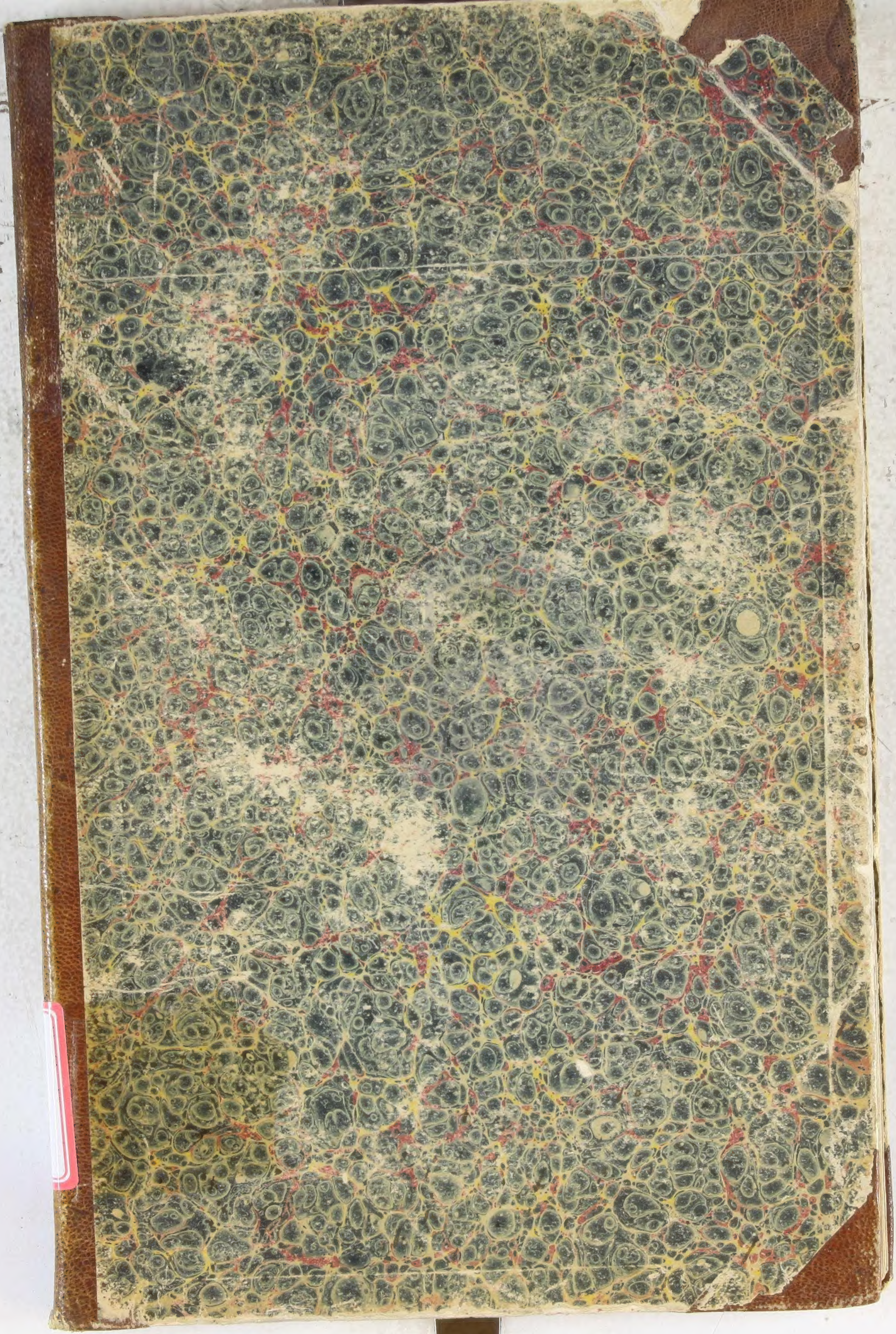
الحاضرين ومع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم وتفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم عليه السلام انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساوقين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقها قد عرفت فيه التخلف وعدم التلازم فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يتم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكان لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات و

لا القربة

لا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص به مولانا الصادق عليه الصلوة والسلام في رواية ابن ابي عمير والزبيدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي صلى الله عليه وآله وورد في ان كثيرا منها وردت في الائمة عليهم السلام مثل قوله تعالى كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا ينبغي ترك الادب بعد تلاوة قوله تعالى فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك في الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا الاحتجاج بمثل قوله تعالى لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف
مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا تليق بالذكر منها الاستدلال بقول
المصنفين في كتبهم اعلم وتدبر وتامل ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاغلاق
والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب
والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة
نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود
الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من
الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفا
مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى
لانقطاعه امتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث
هو قارئ متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء **تنبيهان الاول**
قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطا
عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت
احوال الحاضرين والغائبين في كيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى وَاِذا قُرِئَ القُرآنُ فَاستَمِعوا لَهُ وَاَنصِتوا
مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كا
خافية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل
اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف
بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم **الثاني** الصيغ المفردة مثل افعل
وافعلي وامثال ذلك لا تشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت
الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام غيبوبة
الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها
الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما
ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال



[illegible]